Zeitschrift
für
Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

★

Unter Mitwirkung von

Gerhard Dulckeit, August Faust, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von Müller, Hans Naumann, Erich Rothacker, Wilhelm Schäfer, Walther Schönfeld, Richard Siebeck, Eduard Spranger, Karl Voßler, Ferdinand Weinhandl, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

Band 9 / Heft 2



1 9 4 3

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

Unter Mitwirkung von

Gerhard Dulckeit, August Faust, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von Müller, Hans Naumann, Erich Rothacker, Wilhelm Schäfer, Walther Schönfeld, Richard Siebeck, Eduard Spranger, Karl Voßler, Ferdinand Weinhandl, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER und KARL LARENZ

Von der »Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie« erscheint im Laufe eines Jahres ein Band zu 3 Heften. Der Abonnementspreis wird heftweise berechnet.
Preis des vorliegenden Heftes im Abonnement M. 5.—, im Einzelverkauf M. 5.60.

*

Unverlangte Manuskripte sind an Herrn Professor GLOCKNER, Gießen, Moltkestr. 16 zu senden. Nur wenn sie das Gebiet der Rechts-, Staats- oder Sozialphilosophie betreffen, sind sie Herrn Professor LARENZ, Kiel, Düppelstr. 54 einzureichen.

*

Die Aufnahme eines dieser Zeitschrift zur Veröffentlichung angebotenen Manuskripts steht unter der Voraussetzung, daß der Verfasser nicht gleichzeitig in einer andern Zeitschrift denselben Gegenstand behandelt.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

*

Inhalt des zweiten Heftes des 9. Bandes

(Februar 1943)

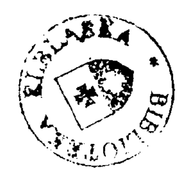
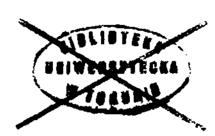
VOM PROBLEM DER RECHTSPFLICHT[1].

VON

KARL LARENZ (KIEL).

Überblicken wir die lange Reihe der Versuche, die der abendländische Geist unternommen hat, um sich das Wesen des Rechts und damit den Sinn aller Rechtsgestaltung und Rechtsverwirklichung deutlich zu machen, so können wir drei grundsätzlich verschiedene Betrachtungsweisen unterscheiden. Die erste geht von dem für sich seienden Einzelnen aus; sie nimmt an, daß jedem »von Natur« ein Recht auf alles zustünde und fragt sodann, warum, auf welche Weise und zu welchem Zwecke im Staate eine Beschränkung dieses ursprünglichen Rechts aller auf alles eingetreten sei. Dies war bekanntlich die Fragestellung des englischen Rechts- und Sozialphilosophen Thomas Hobbes. Die zweite Auffassung sieht das Recht eines jeden von vornherein als begrenzt durch das aller anderen an, das heißt, sie betrachtet den Einzelnen sogleich als mit anderen seinesgleichen zusammenlebend und insofern als soziales Wesen. Der Mensch erscheint hier nicht seiner ursprünglichen Natur nach als Vereinzelter, als isoliertes, für sich seiendes Ich, sondern als einer unter anderen, und alle erscheinen als verbunden durch das Band gegenseitiger Rücksicht und wechselseitiger Anerkennung ihrer »Freiheitssphären«. Diese Auffassung finden wir am klarsten ausgesprochen bei Kant, der bekanntlich das Grundprinzip des Rechtes darin erblickte, daß »die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann«. Der Sinn dieser Formel ist, wenn wir dabei, wie wir das müssen, Kants Freiheitsbegriff einsetzen, ein ethischer: Jeder soll ungehindert durch fremde Willkür sich selbst als sittliche Persönlichkeit entfalten können. Wird hier aber auch der Mensch nicht nur als ein selbstsüchtiges Einzelwesen, sondern als ein soziales

[1] Vortrag, gehalten am 4. Dezember 1942 in der Universität Preßburg. Der Vortrag, der auch in slowakischer Sprache erscheinen soll, steht in engem sachlichem Zusammenhang mit einer Schrift, die unter dem Titel »Sittlichkeit und Recht, Untersuchungen zur Geschichte des deutschen Rechtsdenkens und zur Sittenlehre« demnächst im Verlag Kohlhammer (Stuttgart) erscheinen wird.

und überdies als sittlich-verantwortliches Wesen, d. h. als »Person«[1]) gesehen, so doch noch nicht als ein Glied eines durch seine menschliche Natur selbst geforderten Lebensganzen, als Gemeinschaftswesen. Demgemäß steht auch noch für diese Betrachtungsweise das subjektive Recht des Einzelnen (seine »Freiheitssphäre«), wenn auch als ein von vornherein begrenztes und verantwortlich auszuübendes, im Mittelpunkt. Anders die dritte Betrachtungsweise. Sie geht von einer gegebenen Ordnung des Lebens aus und sieht den Einzelnen zugleich als sittliche Persönlichkeit wie als Glied seinsnotwendiger oder gottgewollter Gemeinschaften, insbesondere einer Familie, eines Volkes und eines staatlichen Gemeinwesens. Rechte kommen ihm hiernach vornehmlich insoweit zu, als er seine Pflichten als Gemeinschaftsglied erfüllt und innerhalb der Gemeinschaft eine bestimmte »Rechtsstellung« einnimmt[2]). Im Mittelpunkt der Betrachtung aber steht nicht das Recht des Einzelnen, sondern die Rechtsordnung, d. h. aber die Erhaltung und Entfaltung der in ihr lebenden Gemeinschaft. Freilich schließt die Entfaltung der Gemeinschaft nach der abendländischen und besonders auch nach der deutschen Auffassung die Entwicklung der Kräfte der Einzelnen und die Anerkennung ihres Persönlichkeitswertes ein. Wir finden diese dritte Betrachtungsweise bereits bei Platon und Aristoteles, im Naturrecht des Mittelalters und zum Teil auch noch in der Naturrechtslehre der Neuzeit. So sind Pufendorf und Leibniz ihr zuzurechnen[3]); ersterer wegen seines Grundbegriffs, der »socialitas«, letzterer zufolge seiner tiefsinnigen Lehre von der »dreigestuften Gerechtigkeit«. Erst mit Thomasius und seiner Schule findet das individualistische Rechtsdenken, finden auch einige der Lehren von Hobbes Eingang in die deutsche Rechtsphilosophie. Nicht zufällig aber gilt Thomasius auch als derjenige, der zuerst das Recht scharf von der Sittlichkeit geschieden habe. Denn alle diejenigen Denker des Abendlandes, die von einer göttlichen oder seinsnotwendigen Ordnung ausgehen, denken das Recht als Teil einer sittlichen Lebensordnung. Erst der neuzeitliche Individualismus, der diesen Begriff einer sittlichen Lebensordnung nicht mehr kennt, reißt das Recht von der Sittlichkeit los — ein Prozeß, der in der »reinen Rechtslehre« des Juden Kelsen seine letzte

---

1) Man kann diese Betrachtungsweise daher im Unterschied vom Individualismus als »Personalismus« kennzeichnen.

2) Vgl. meine Abhandlungen »Rechtsperson und subjektives Recht«, 1935, und »Gemeinschaft und Rechtsstellung«, in D. Rechtswissenschaft Bd. I S. 31.

3) Im näheren muß ich mich hier auf mein demnächst erscheinendes Buch über »Sittlichkeit und Recht«, Kapitel 1 und 3 beziehen.

Zuspitzung erfahren hat. Mit der immer stärkeren Absonderung des Rechts von der Sittlichkeit wird aber auch der Begriff der Rechtspflicht problematisch, denn »Pflicht« ist nun einmal von Hause aus ein ethischer Begriff.

Zuerst wird der Inhalt der Rechtspflicht, im Gegensatz zu dem der sittlichen Pflicht, lediglich negativ bestimmt. Erscheint als der eigentliche Zweck des Rechts die Abgrenzung und die Garantie der subjektiven Rechte, der individuellen »Freiheitssphären«, so geht die Rechtspflicht darauf, das subjektive Recht des anderen zu achten, in seine Freiheitssphäre nicht willkürlich einzugreifen. Man ist dem anderen nicht eigentlich zu einem positiven Tun, sondern nur zu einem Unterlassen verpflichtet; die Rechtsgebote lauten: Du sollst nicht töten, nicht stehlen, nicht beleidigen usw. Alle diese Gebote lassen sich auf das Verbot zurückführen, die Persönlichkeit und die Rechtssphäre des anderen zu verletzen[1]). Demgemäß werden alle positiven Gemeinschaftspflichten von Thomasius und seiner Schule als sog. »Liebespflichten« aus dem Recht hinaus- und der Moral zugewiesen. Von den drei Anforderungen der Gerechtigkeit im Sinne Ulpians: »Honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere«, bleibt so nur noch die zweite übrig, das »neminem laedere«. Ist damit die Rechtspflicht bereits inhaltlich gegenüber der sittlichen Pflicht stark eingeengt, so geht man nun zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch einen Schritt weiter. Im rechtsphilosophischen »Neukantianismus« wurde dem Begriff der Rechtspflicht überhaupt jede Berechtigung abgesprochen. Das geschah vor allem in zwei Schriften: in der Erlanger Rektoratsrede Julius Binders über »Rechtsnorm und Rechtspflicht« (1911) und in der Hamburger Rektoratsrede von Rudolf Laun über »Recht und Sittlichkeit« (1924; dritte, erweiterte Aufl. 1935). Während Julius Binder freilich seine Auffassung später völlig geändert hat[2]), hält Laun auch heute an ihr fest[3]). Wenn beide auch zu verschiedenen Resultaten gelangen, so stimmen sie doch darin überein, daß von Pflichten im eigentlichen Sinne nur im Bereiche der Moral gesprochen werden könne. Das Wesen des sog. positiven oder staatlichen Rechts aber bestehe nicht in der Auferlegung von Verpflichtungen, sondern in der realen Durchsetzung des Staatswillens, im Zwang. Der Begriff der »Rechtspflicht« sei daher in sich widerspruchsvoll; das Recht, so meinte Binder, verpflichte »rechtlich zu nichts«. Diese Auffassung verdient um so ernster genommen zu

---

1) Hegel, der diesen Standpunkt als den des »abstrakten Rechts« bezeichnet, sagt von ihm, es gebe hier »nur Rechtsverbote«, die sich aus dem negativen Gebot ergeben, »die Persönlichkeit und das daraus Folgende nicht zu verletzen«. Rechtsphil. § 38.

2) Vgl. sein »System der Rechtsphilosophie« (1937) S. 94/95.

3) Vgl. Launs neuestes Werk: »Der Satz vom Grunde«, 1942, S. 295 f. und 303 ff.

werden, als sie sich auf Kant glaubt berufen zu können, an dem keiner vorbeigehen kann, der sich mit diesen Fragen befaßt.

Auf der andern Seite ist es nun aber gerade für das Recht der neuen, völkisch-autoritären Staaten kennzeichnend, daß positive Gemeinschaftspflichten in weitem Umfang als »Rechtspflichten« anerkannt werden. Das Eigentum z. B. wird als eine pflichtgebundene Rechtsstellung verstanden. In Deutschland ist der Inhaber landwirtschaftlich nutzbaren Bodens zur ordnungsgemäßen Bewirtschaftung verpflichtet; verletzt er diese Pflicht, so kann die Überwachung der Wirtschaftsführung durch einen »Vertrauensmann« oder ihre Übertragung auf einen »Treuhänder«, neuerdings auch in besonders schweren Fällen (»anhaltende verantwortungslose Mißwirtschaft«) die Zwangsversteigerung des Betriebs oder des Grundstücks angeordnet werden[1]). In der deutschen Rechtslehre hat sich ferner die Auffassung durchgesetzt, daß jede Ausübung eines Rechts, die gegen die mit ihm verbundenen Pflichten verstößt, mißbräuchlich und daher unzulässig ist. Die Rechte der Einzelnen werden eben grundsätzlich als durch Pflichten begrenzt gedacht. Auch im Strafrecht, wo das Verbrechen nicht mehr so sehr als Eingriff in die geschützte Rechtssphäre eines anderen, denn als Auflehnung des Verbrechers gegen die Gemeinschaft, als Pflichtverletzung also verstanden wird, im Prozeßrecht, wo die »Wahrheitspflicht« gesetzlich anerkannt wurde und selbstverständlich im öffentlichen Recht, wo an die Stelle der liberalen »Grundrechte« des Individuums gegenüber der Staatsgewalt die alles beherrschende Treuepflicht gegenüber Führer, Volk und Reich getreten ist, ist der Pflichtgedanke zu maßgebender Bedeutung gelangt. Dies dürfte genügend Anlaß sein, um die an dem Begriff der »Rechtspflicht« geübte Kritik auf ihre Berechtigung hin nachzuprüfen und nach einer Antwort auf die Frage zu suchen, ob denn das Recht wirklich zu verpflichten vermag und wenn ja, inwiefern und weshalb es verpflichtet.

I.

Fragen wir uns, was der Ausdruck »Pflicht« eigentlich bedeutet, so dürfen wir nicht erwarten, daß uns äußere Erfahrungen, etwa die Erfahrung pflichtmäßiger Handlungen, einen Aufschluß geben könnten; denn um solche Handlungen als »pflichtmäßig« zu erkennen, wird der Begriff der »Pflicht« ja schon vorausgesetzt. Nur eine Besinnung auf das eigene Pflichtbewußtsein, d. h. die ethische Selbsterfahrung kann uns hier weiterführen. Dies klar erkannt zu haben, war ja eine der großen Einsichten Kants. Ich erfahre eine Handlung dann als meine Pflicht, wenn ich

1) Verordnung zur Sicherung der Landbewirtschaftung vom 23. März 1937 sowie Durchführungsverordnung in der Fassung vom 20. Januar 1943.

mich zu ihr nicht wegen eines Nutzens, den ich mir von ihr versprechen kann, oder um einen mir sonst drohenden Nachteil zu vermeiden, sondern schlechthin, unerachtet ihrer möglichen Folgen für mich selbst, innerlich genötigt finde. Die Nötigung aber, die mit der Vorstellung der gesollten Handlung verbunden ist, hat nicht den Sinn eines unwiderstehlichen Zwanges, sondern ist im Gegenteil mit dem Bewußtsein des Andershandelnkönnens verknüpft. Sie bedeutet nicht, daß ich nach den allgemeinen Regeln der Motivation gerade so handeln müßte, wie die Pflicht es mir vorschreibt, denn diese motiviert mich nicht durch die Vorstellung einer mit der Handlung verbundenen Lust, sondern durch die Vorstellung der Selbstachtung, die ich mir nur durch die Erfüllung der Pflicht erhalten kann. Wer »aus Pflicht« handelt, tut dies freiwillig und aus keinem anderen Grunde als dem, um vor sich selbst und vor anderen als ein »anständiger Mensch«, als ehrenhaft und gewissenhaft dazustehen.

Es ist eine eigentümliche Sache um das Pflichtbewußtsein. Man kann es nicht restlos aus Gewöhnung, aus Anerziehung oder dergleichen ableiten, denn wo das Vermögen sich selbst eine Forderung zu stellen und sein eigenes Verhalten zu beurteilen, wo ferner das Bedürfnis sich selbst zu achten und von anderen geachtet zu werden nicht vorhanden ist, da helfen auch Gewöhnung und Erziehung nicht. Ein Tier kann aus Instinkt sich für andere aufopfern, es kann aus Gewöhnung oder aus einem inneren Trieb ein Verhalten an den Tag legen, das wir beim Menschen ohne weiteres als sittlich wertvoll bezeichnen würden, aber aus Pflichtbewußtsein handelt es nicht. Das Pflichtbewußtsein ist also etwas spezifisch Menschliches, wenn es auch bei verschiedenen Rassen in verschiedener Stärke ausgeprägt ist, und zwar ist es eine ursprüngliche, aus nichts anderem ableitbare Grundtatsache menschlicher Existenz. Der Mensch, der nur um der Pflicht willen handelt, durchbricht gleichsam die Schranken der natürlichen Kausalität, die ihn sonst binden, und folgt einem Stern, der unter allen uns bekannten Lebewesen nur gerade ihm leuchtet. Das Pflichtbewußtsein eröffnet so den Zugang zu einer neuen, spezifisch menschlichen Welt: der moralischen Wirklichkeit. Das eigentlich war die große Entdeckung Kants, und darum bezeichnete er den Namen der Pflicht als »erhaben« und »groß«. Darum nannte er das »moralische Gesetz in mir« als den zweiten großen Angelpunkt des Seins neben dem Gesetz der Natur, dem Gesetz des »gestirnten Himmels über mir«. Das Pflichtgebot, dessen ich im moralischen Bewußtsein innewerde, ist jenes nicht weiter ableitbare und doch unzweifelhaft gewisse »Faktum«, auf das Kant seine Lehre von der transzendentalen Freiheit und vom kategorischen Imperativ gründen konnte.

Gehen wir nun von diesem Begriff der Pflicht als einer im Gewissen erfahrenen inneren Anforderung aus, die zu erfüllen ich um meiner Selbstachtung willen genötigt bin, so ist allerdings jede Pflicht notwendig eine »sittliche« Pflicht. Denn es ist ein »Gesetz der Freiheit«, ein sittliches Gesetz also, das mir die Pflicht auferlegt. Wenn wir dennoch von Rechtspflichten als von einer besonderen Art von Pflichten sollen sprechen dürfen, dann können wir das offenbar nur in dem Sinne, daß es sich bei ihnen gleichfalls um sittliche Pflichten handelt, die jedoch von anderen sittlichen Pflichten, etwa von denen der Sitte oder einer individuellen Moral, in bestimmter Weise unterschieden sind. Alle Rechtspflichten, wenn dieser Begriff überhaupt eine haltbare Bedeutung haben soll, müssen also, eben weil sie für den Einzelnen Pflichten sind, sittliche Pflichten sein, wenn auch keineswegs alle sittlichen Pflichten bereits Rechtspflichten sind. Wir behaupten damit, daß das Recht der Wirklichkeit des Sittlichen angehört und daß eine scharfe Trennung des Rechts von der Sittlichkeit nicht möglich ist. Damit setzen wir uns in einen Widerspruch vornehmlich zu der Lehre, nach der das Wesen des Rechts vornehmlich in seinem Machtcharakter, genauer: im staatlichen Rechtszwang liegen soll.

Betrachten wir diese Lehre nun etwas näher. In seiner schon angeführten Rektoratsrede hat Julius Binder ausgeführt, das Gebot der Pflicht nötige den Menschen innerlich, indem es sich an seine Einsicht, sein Gewissen, an seinen guten Willen wende. Das Recht aber sei »nicht so ohnmächtig«, es bei einem Appell an den guten Willen bewenden zu lassen. Vielmehr bestehe sein Kennzeichen gerade in seiner äußeren Durchsetzbarkeit; Rechtsnormen seien, im Gegensatz zu anderen Normen, Imperative, hinter denen die staatliche Zwangsgewalt steht. Diese Auffassung, die den vom Staat ausgehenden Zwang zum hauptsächlichen Kriterium des Rechtes erhebt, hat Vorgänger im 18. und 19. Jahrhundert gehabt. Nachdem sie bereits in der Schule des Thomasius vorgebildet war, wurde sie vor allem durch Rudolf v. Jhering zur Geltung gebracht. Er bezeichnete das Recht geradezu als die »durch die Staatsgewalt organisierte und gehandhabte Zwangsmaschinerie«[1]). Ein bloßer Zwangsbefehl aber, der von außen an mich herantritt und mich durch die Furcht vor Strafe oder einem sonstigen Nachteil zu motivieren sucht, ist zweifellos etwas ganz anderes als ein Pflichtgebot. Das Recht, führt Binder demgemäß aus, habe weder die Absicht, noch die Fähigkeit, Verpflichtungen zu begründen; als eine »reale Macht, die sich selbstherrlich durch-

1) R. v. Jhering, Der Zweck im Recht, Bd. 1, 3. Aufl. S. 335.

zusetzen weiß«, sei es auf die Begründung von Verpflichtungen auch gar nicht angewiesen. Seine spezifische Weise zu wirken sei eben nicht die der »Gesetze der Freiheit«, sondern die des psychologischen Zwanges. Wohl möge ich im einzelnen Fall moralisch verpflichtet sein, dem Gebote des Rechts Folge zu leisten; allein ob dies der Fall sei oder nicht, das sei für den Charakter des Gebotes als Rechtsgebot ganz bedeutungslos. Wenn ich überhaupt dazu verpflichtet sei, mich in bestimmter Weise zu verhalten, dann doch immer nur moralisch und niemals rechtlich, denn »rechtlich verpflichtet das Recht zu nichts«.

Auf einem anderen Wege gelangt Rudolf Laun zur Verneinung der »Rechtspflicht«. Das Pflichtgebot, so meint er, könne, da »niemand das Sollen anderer unmittelbar erzeugen kann«[1]), nur von dem Verpflichteten selbst ausgehen. Der Verpflichtete ist also, wie der Adressat, so auch der Urheber des konkreten sittlichen Gebots; dieses ist ein »Gesetz, das er sich seinem ganzen Inhalt nach in jedem einzelnen Anwendungsfall selbst gegeben hat«[2]). Darin, so meint Laun, bestehe ja der Sinn der von Kant zum Bewußtsein gebrachten »Autonomie« oder Selbstgesetzgebung der sittlichen Persönlichkeit. Nun sei aber das Rechtsgesetz — wobei hier ausschließlich an das staatliche, sog. positive Gesetz zu denken ist — das Gebot eines anderen, eben des Gesetzgebers, also in Kants Sprachgebrauch ein »heteronomes«, nicht ein »autonomes« Gebot. Ein heteronomes Gebot aber vermöge als solches nicht zu verpflichten. Es hänge daher von dem individuellen sittlichen Bewußtsein jedes Einzelnen ab, ob er das von einem anderen ausgehende und insoweit für ihn noch nicht verpflichtende positive Rechtsgebot etwa sich selbst zur Pflicht mache. Nur wenn er es in seinem eigenen Gewissen als gesollt, als eine ihn innerlich bindende Anforderung erkenne und somit bejahe, werde es für ihn, d. h. für diesen bestimmten Einzelnen, zur sittlichen Pflicht. Versage er dagegen dem Rechtsgebot die innerliche Anerkennung in seinem Gewissen, so sei er auch nicht dadurch gebunden; es sei dann für ihn nur »Gewalt des Stärkeren«; von einem Sollen, von einer Pflicht enthalte es für ihn dagegen nichts[3]). Nur die sittliche Billigung jedes Einzelnen kann hiernach das positive Rechtsgebot, und zwar immer nur für den es Billigenden selbst, zum Range eines

1) Laun, Recht und Sittlichkeit, 3. Aufl. S. 29.

2) A. a. O. S. 4. — In seinem neuesten Werke (»Der Satz vom Grunde«, 1942, S. 306 bis 308) spricht Laun von einem allgemeinen Sittengesetz, dessen Inhalt aber »ausschließlich induktiv aus den von Individuum zu Individuum, Volk zu Volk und Zeit zu Zeit wechselnden autonomen Urerlebnissen des Sollens abgeleitet werden« könne.

3) Vgl. Laun, Recht und Sittlichkeit, 3. Aufl. S. 8.

Pflichtgebots erheben; von dieser Billigung abgesehen ist es, als heteronomes Gebot, nur ein Zwangsbefehl, dem sich der Einzelne aus Furcht vor Strafe unterwerfen mag, den er aber unbeachtet lassen wird, wo er dies ohne Nachteile befürchten zu müssen tun zu können glaubt. Mag solches Verhalten dann auch vom Standpunkt der Staatsgewalt aus mißbilligt werden, eine »Pflichtverletzung«, die einen Vorwurf rechtfertigen würde, liegt darin für den, der nicht moralisch, d. h. durch sein eigenes Gewissen, gebunden ist, nicht.

Es wäre nur folgerichtig, von dieser Auffassung aus dem Richter zu verwehren, ein Werturteil auszusprechen. Er könnte nur aussprechen, daß ein bestimmtes Verhalten dazu geeignet sei, eine bestimmte Reaktion der Staatsgewalt hervorzurufen, nicht aber könnte er im Namen der Gemeinschaft verurteilen oder freisprechen, denn hierzu hätte immer nur das eigene Gewissen des Handelnden die Macht. Möglich wäre nur das sittliche Selbstgericht, während jedes Richten durch einen anderen als unverbindliche Anmaßung und die Tätigkeit der Gerichte somit lediglich als Ausübung der organisierten Gewalt anzusehen wäre — soweit sich nicht der Richterspruch mit dem Spruch des eigenen Gewissens deckt. Wird damit aber nicht das Wesen jeder echten richterlichen Autorität und letzten Endes das Wesen des Rechts als einer auch den seine Bindung verkennenden Einzelnen verpflichtenden Lebensordnung verkannt?

Wir wollen zusehen, ob die Voraussetzungen der eben angedeuteten Gedankengänge in jeder Hinsicht stichhaltig sind und wenn nicht, was sich vielleicht dennoch aus ihnen für das Wesen der Rechtspflicht und damit für ein tieferes Verständnis des Rechtes lernen läßt.

II.

Ich beginne mit dem ersten Gedankengang, der vor allem den Charakter der Rechtsnormen als Zwangsnormen betont. Es ist sicher richtig, daß das Recht als die im Dasein der Gemeinschaft verwirklichte Ordnung demjenigen, der ihr zuwiderhandelt, mit Zwangsmaßnahmen gegenübertritt. In der Regel, wenn auch keineswegs immer, kann derjenige, der sich dem Rechtsgebot entzieht, damit rechnen, daß ihn irgendwelche rechtlichen Nachteile treffen, daß letzten Endes in der einen oder anderen Form ein Zwang gegen ihn angewandt wird. Aber folgt daraus schon, daß das Rechtsgebot nichts weiter darstellt, als einen Zwangsbefehl? Dieser Schluß wäre zumindest voreilig, denn es wäre ja auch möglich, daß sich das Recht grundsätzlich und zuerst an die Einsicht und den freien Willen der Rechtsgenossen wendet, ihnen eine sie auch innerlich bindende Verpflichtung auferlegt, und nur für den Fall, daß der Appell an das Rechts-

bewußtsein und den Willen des Einzelnen nicht ausreichen sollte, bestärkend den Zwang hinzufügt. In der Tat darf man die Wirksamkeit des Zwanges ja auch nicht überschätzen. Jeder weiß, daß Gesetze, die mit einer fest eingewurzelten Volksüberzeugung oder etwa mit den Ehranschauungen bestimmter Gemeinschaften im Widerspruch stehen, trotz aller Strafandrohungen regelmäßig entweder offen übertreten oder umgangen werden. Dagegen werden auch sehr einschneidende Entbehrungen, die eine Staatsführung z. B. im Kriege den Volksgenossen durch Gesetze aufzuerlegen sich genötigt sieht, im allgemeinen willig hingenommen, wenn die Überzeugung besteht, daß sie für das Ganze notwendig und gerecht verteilt sind. Nicht jeder Verstoß gegen Treu und Glauben, nicht jede Nachlässigkeit im Verkehr bietet Anlaß zu einem gerichtlichen Vorgehen und oft genug nimmt ein Gläubiger von einem solchen sogar Abstand, weil er durch den Appell an die rechtliche Gesinnung des anderen auf die Dauer mehr zu erreichen hofft. Wenn also in ungezählten Fällen gerade im Kleinen und Alltäglichen das Rechte geschieht, grobe Nachlässigkeit vermieden, zugefügter Schaden freiwillig ersetzt, entstandener Streit ohne Mitwirkung des Gerichts gütlich beigelegt und den Anweisungen der Behörden Folge geleistet wird, dann beruht das ebensosehr wie auf der Furcht vor Zwang auf der Einsicht und dem Pflichtbewußtsein der Einzelnen. Ohne wenigstens bei dem überwiegenden Teil der Rechtsgenossen ein gewisses Maß von Rechtsgesinnung vorauszusetzen, könnte keine Rechtsordnung auf die Dauer bestehen, ja wäre eine einigermaßen zuverlässige Rechtspflege gar nicht durchführbar. Ein bedeutender Rechtsphilosoph hat sehr treffend bemerkt, daß ein Gesetz erst dann sein Ziel erreicht habe, wenn es in der Gesinnung des Volkes verwurzelt und also Sitte geworden sei[1]) — in der Tat werden sich bloße Zwangsanordnungen nie anders als eine verhältnismäßig kurze Zeit durchsetzen lassen. Die Aufgabe des Rechtes aber ist es, dem Leben der Gemeinschaft, ihrer Daseinsform Dauer und sicheren Bestand zu verleihen. Das Gesetz integriert die Gemeinschaft, wenn und soweit sich das Rechtsbewußtsein der Gemeinschaft in ihm widerspiegelt oder an ihm neu festigt und klärt; es bedient sich wohl des Zwanges gegen den widerstrebenden Einzelnen, aber als ein Teil der im Sein verwirklichten Volksordnung besteht es nur vermöge der inneren Wirksamkeit, die es im Denken und Handeln der »rechtlich Gesonnenen« ausübt.

Allein, so könnte man einwenden, dies alles sei doch nur unter der Voraussetzung richtig, daß das Recht sich überhaupt an den einzelnen Rechts-

---

1) A. Trendelenburg, Naturrecht, 1860, S. 18.

genossen wende und ihm ein bestimmtes Verhalten vorschreibe. Dem sei aber nicht so. Die Rechtsnorm sei gar nicht oder doch nicht in erster Linie eine Verhaltensnorm für die Rechtsgenossen, sondern sie sei in erster Linie Entscheidungsnorm für den Richter und Verfahrensnorm für die staatlichen Behörden. Das Recht schreibe also beispielsweise dem Schuldner gar nicht vor, seine Verbindlichkeit zu erfüllen — dies möge ihm die Moral vorschreiben — sondern es sage dem Richter, daß er den Schuldner, wenn dieser nicht erfüllt, zur Leistung oder zum Schadensersatz zu verurteilen habe. Weiterhin wende es sich an den Vollstreckungsbeamten mit dem Befehl, das rechtskräftige Urteil auf Veranlassung des Gläubigers zu vollstrecken, d. h. gegen den Schuldner mit Zwang vorzugehen. Keineswegs sei eine rechtliche Verpflichtung des Schuldners zur Leistung die Voraussetzung seiner Verurteilung; was man so bezeichne, sei vielmehr nur ein abkürzender Ausdruck dafür, daß er zu der betreffenden Leistung verurteilt und daß dieses Urteil gegebenenfalls vollstreckt werden soll[1]). Auch diese, von Binder am folgerichtigsten entwickelte Auffassung findet sich bereits in den Grundzügen bei Jhering. Das Kriterium aller Rechtsnormen, meint er, sei ihre zwangsweise Verwirklichung durch die dazu bestellten Staatsbehörden, sei es nun, daß der Einzelne durch den Richter oder die Verwaltungsbehörde, diese durch die vorgesetzte Behörde und diese wieder durch die oberste Staatsführung gezwungen werden[2]). Hier taucht aber sogleich die Frage auf: wenn die vermeintliche Verpflichtung durch das Recht in nichts anderem besteht, als in der Aussicht, gezwungen zu werden, wie steht es dann mit der Verpflichtung des Inhabers (oder der Inhaber) der obersten Gewalt? Denn irgendwo muß ja, wie auch Jhering zugibt, die Reihe der Zwingenden und Gezwungenen ein Ende haben; der letzte Zwingende wird selbst nicht wieder gezwungen. Wenn die rechtliche Bindung in nichts anderem bestünde als in der Möglichkeit, von einem übergeordneten Staatsorgan gezwungen zu werden, dann würde der Inhaber der höchsten Gewalt rechtlich nicht gebunden sein, d. h. aber außerhalb der Rechtsgemeinschaft seines Volkes stehen. Eine solche Auffassung wäre allenfalls mit dem fürstlichen Absolutismus, nicht aber mit dem autoritären Volksstaat zu vereinigen. Sie würde die Gemeinschaft gerade an einem entscheidenden Punkt außer acht lassen und es unmöglich machen, das Amt des Gesetzgebers selbst als Ausdruck seiner Stellung in der Gemeinschaft zu verstehen.

Was nun aber die Meinung betrifft, die Rechtsnormen wendeten sich

1) So Binder, Der Adressat der Rechtsnorm und seine Verpflichtung, 1927, S. 69.

2) Jhering a. a. O. S. 335.

überhaupt nicht oder doch nicht in erster Linie an den einzelnen Volks- und Rechtsgenossen, sondern lediglich an den Richter und die Behörden, so kann aller Scharfsinn, der zu ihrer Begründung aufgewandt worden ist[1]), wie ich glaube, doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die unbefangene Anschauung dagegen steht. Wenn das Recht, wie wir glauben, in erster Linie die Aufgabe hat, die Gemeinschaft als solche zu integrieren, und wenn es die Lebensordnung der Gemeinschaft als eines daseienden Ganzen ist, dann muß es sich unmittelbar an die Gemeinschaftsglieder wenden, ihnen ihre Rechtsstellung und das heißt, Rechte und Pflichten zuweisen und sie so in dem doppelten Sinne des Ausdrucks »verbinden«, den er in der deutschen Sprache hat: nämlich sie innerlich binden oder verpflichten und sie dadurch zu einer festgefügten Einheit zusammenschließen, die den ihr widerstrebenden Einzelnen notfalls auch mit Zwang sich einordnet. Die Auffassung, daß die Rechtsnorm sich unmittelbar nur an die Behörden, nicht an die einzelnen Volks- oder Rechtsgenossen wende, macht den nichtbeamteten Volksgenossen zum bloßen Objekt der Behördentätigkeit; das Recht erscheint nach ihr lediglich als eine Anweisung für den Behördendienst. Dem einzelnen Volksgenossen würde es danach lediglich sagen, auf welches Verhalten seitens der Behörden er rechnen kann, nicht aber, welches seine Stellung in der Gemeinschaft ist, was sie von ihm verlangt und was sie ihm gewährt. Er würde folgerichtig nicht eine Stellung im Recht der Gemeinschaft einnehmen, nicht Rechtsgenosse sein, sondern er würde lediglich der Rechtsordnung als der staatlichen »Zwangsmaschinerie« ausgeliefert sein und als Rechtsunterworfener damit zu rechnen haben, daß unter bestimmten Voraussetzungen bestimmte Zwangsmaßnahmen gegen ihn ergriffen werden. So macht diese Auffassung die Rechtsgemeinschaft — die zwar niemals das Wesen der Volksgemeinschaft erschöpft, aber doch als ein unentbehrliches Moment in ihr enthalten ist — auch insofern unmöglich, als sie den Einzelnen nicht als Gemeinschaftsglied und Persönlichkeit, die sich dem Ganzen verpflichtet weiß, sondern nur als Gegenstand staatlicher Zwangsmaßnahmen ins Augs faßt[2]).

III.

Wir wenden uns nunmehr dem zweiten Gedankengang zu, der zur Verneinung des Begriffs der Rechtspflicht aus dem Grunde führt, weil die Gebote des sog. positiven Rechts, die sich freilich auch an den Einzelnen

1) Vor allem von Binder in der Schrift über den Adressaten der Rechtsnorm.

2) Aus diesem Grunde sind Binder selbst Zweifel gekommen; vgl. schon »Der Adressat der Rechtsnorm« S. 3. Es ist daher verständlich, daß Binder seine frühere Auffassung später ganz aufgegeben hat.

richten, doch lediglich heteronome Gebote seien, ein Sollen, eine echte Verpflichtung aber nur in der sittlichen Selbstgesetzgebung der Einzelpersönlichkeit begründet sein könne. Die Lehre Launs, die hier ansetzt, hat das zweifellose Verdienst, mit großem Nachdruck klar gestellt zu haben, daß nicht jede Anordnung eines Gesetzgebers nur darum, weil dieser die Macht hat, seinen Willen durchzusetzen, schon als »Recht« im echten Sinne dieses Wortes angesprochen werden kann. Mag sie auch in einem engeren, ausschließlich juristischen Sprachgebrauch als sog. positives »Recht« gelten, in Wahrheit verdient sie diesen Namen so ohne weiteres nicht. Denn »ein Sprachgebrauch als solcher kann sachlich nichts entscheiden«[1]). Seinem sachlichen Gehalt nach meint das Wort »Recht« nicht nur ein bedingtes kausales Müssen — darum handelt es sich bei dem mit einer Zwangsandrohung verbundenen Befehl des Gesetzgebers —, sondern ein Sollen, eine verbindliche Norm. Hierzu wird es aber nach Laun für mich nur »durch die Billigung meines Gewissens oder Rechtsgefühls«[2]). Daran ist sicher soviel richtig, daß nur diejenige Anordnung »Recht« genannt zu werden verdient, die sich durch ihren Inhalt als geeignet erweist, dem Rechtsgewissen des Einzelnen eine Richtschnur zu sein. Allein so sehr Laun auch Zustimmung verdient, wenn er sich gegen die Lehre von der vermeintlichen »Allmacht des Gesetzgebers« wendet[3]), so fragt es sich doch, ob die Entscheidung darüber, was unter bestimmten Voraussetzungen »gesollt« oder nicht »gesollt« ist, von Fall zu Fall dem individuellen Rechts- und Sittenbewußtsein des Einzelnen — seinem »autonomen Sollenserlebnis« — überlassen bleiben muß und darf.

Hier ist es nun angezeigt, etwas näher auf die Bedeutung der von Kant aufgezeigten »Autonomie« der sittlichen Gesetzgebung einzugehen. Wenn Kant auch den Ursprung der sittlichen Gebote in den Menschen selbst verlegt, so heißt das doch nicht, daß der Inhalt des Gebots von dem subjektiven Meinen jedes Einzelnen abhinge. Vielmehr nimmt Kant an, daß in jedem Menschen als solchen die eine und gleiche, allgemeingültige »praktische Vernunft« wirksam sei, als deren Träger der Mensch für Kant eben ein sittlich-vernünftiges Wesen oder »Person« ist. Diese eine und allgemeingültige »praktische Vernunft« erlaubt es nach Kants Auffassung, ein allgemeingültiges, also von der subjektiven Meinung des Einzelnen ganz unabhängiges Urteil über das zu fällen, was in einer bestimmten Lage sittlich geboten oder verboten ist. Sittlicher Gesetzgeber ist der Einzelne also nach Kant gerade nicht als dieses besondere

1) »Der Satz vom Grunde«, S. 295.
2) Recht und Sittlichkeit, 3. Aufl. S. 14.
3) So besonders Recht und Sittlichkeit S. 19 und S. 81 ff.

Individuum, sondern als »Mensch«, d. h. als Träger der »praktischen Vernunft«, und damit als Repräsentant der Idee der Menschheit in seiner Person. Die »praktische Vernunft« ist nach Kant aber auch »rechtlich gesetzgebend«; sie ermöglicht es, ein allgemeines »Rechtsgesetz« aufzustellen, das für alle vernünftigen Wesen als solche einsichtig und verbindlich ist. Als ein Gesetz, das jeder Einzelne in seiner Eigenschaft als »Person« sich selbst zu geben innerlich (kraft seiner Vernunft) genötigt ist, ist es, nicht anders als das Sittengesetz, der »kategorische Imperativ« (von dem es überhaupt nur die Anwendung auf das »äußere Zusammenleben der Menschen« darstellt [1]), ein selbstgegebenes, also autonomes und nicht etwa ein heteronomes Gebot. Aber freilich vermag Kant auf diese Weise doch nur die innere Verbindlichkeit, also den verpflichtenden Charakter des von ihm aus dem vernünftigen »Rechtsgesetz« entwickelten Naturrechts, nicht aber auch die des sog. positiven Rechts, d. h. der staatlichen Gesetze zu begründen, deren Ursprung ja nicht in der Vernunft, sondern im Willen eines anderen, des Gesetzgebers, liegt.

Allein hier macht sich bei aller Größe Kants nun doch bemerkbar, daß er ein Sohn seiner Zeit, des 18. Jahrhunderts, war. Dieses dachte vornehmlich in abstrakt-allgemeinen Begriffen; es kannte den Menschen nur einerseits als diesen Einzelnen, als Individuum, und anderseits als Menschen schlechthin, als Repräsentanten der Gattung »Mensch«. Wir dagegen wissen, daß der Mensch wesentlich gerade auch Angehöriger einer bestimmten Rasse und eines Volkes, daß er seinsnotwendig Glied bestimmter Gemeinschaften, einer Familie, eines Staates oder eines Reiches ist. Als Glied dieser höheren Lebensganzheiten ist er an deren Daseinsgesetze als an die Gesetze seines eigenen Wesens innerlich gebunden. Es bleibt so wohl bei der Einsicht Kants, daß den Menschen nur eine solche Forderung zu verpflichten vermag, die gleichsam in ihm selbst, d. h. in seinem allgemeinen Wesen begründet liegt. Von dieser Art sind aber auch die Forderungen, die die Gemeinschaft, der er wesensmäßig angehört, gemäß ihrem eigentümlichen Daseinssinn und um ihres Bestandes willen an ihn stellen muß. Er wird sie sich daher regelmäßig, d. h. soweit der Geist dieser Gemeinschaft in ihm lebendig und gegenwärtig ist, selbst zur Pflicht machen; sie verpflichten ihn aber auch dann, wenn er in unbewußter Verkennung oder bewußter Absonderung glaubt, ihre Verbindlichkeit verneinen zu dürfen [2]). Der objektive Niederschlag dieser Forde-

1) So mit Recht W. Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, 1917, S. 83.

2) Hier liegt, soviel ich sehe, der Gegensatz meiner Auffassung zu der von Laun. Dieser schreibt in seinem letzten Werk (»Der Satz vom Grunde«, 1942, S. 295): »Der Sprach-

rungen als eine im Zusammenleben der Gemeinschaftsglieder ebenso regelmäßig verwirklichte wie als verpflichtend empfundene Ordnung sind zunächst die Sitte und das Gewohnheitsrecht. In ihnen findet der sittliche Geist einer Gemeinschaft, zumal eines Volkes, seinen Ausdruck; sie können daher mit Hegel als die »objektive Sittlichkeit« bezeichnet werden [1]). Auch die Gesetze sind ja zunächst nichts weiter als Aufzeichnungen und Fortbildungen geltenden Gewohnheitsrechts und beruhen somit ebenfalls auf der objektiven Sittlichkeit. Hegel weist darauf hin, daß die deutsche Sprache das Wort »Sittlichkeit« von »Sitte« ableite und daß diejenigen griechischen Philosophen recht gehabt hätten, die da gemeint haben, die Weisheit und die Tugend bestehe darin, den Sitten seines Volkes gemäß zu leben. Die sittliche Gesinnung der Glieder eines Volkes findet eben ihren Niederschlag in der sich gleichbleibenden Handlungsweise der Volksgenossen, die als die »richtige«, als ehrenhaft und gerecht empfunden wird, und an diesem allgemeinen Maßstab bildet sich auch das sittliche Bewußtsein des Einzelnen, der freilich seinerseits durch sein Vorbild und Beispiel auf die anderen einzuwirken vermag. Maßgebend für die objektive Sittlichkeit ist somit nicht das Gewissen und das Rechtsbewußtsein des isolierten Einzelnen, sondern des im Einklang mit der Denk- und

---

gebrauch dehnt die Worte Pflicht und Sollen im Rechtsleben auch auf Befehle aus, welche von einem Stärkeren, insbesondere einer organisierten Staatsmacht, erzwungen werden, ohne Rücksicht darauf, ob irgend jemand hierbei ein Erlebnis des Sollens, der Pflicht, hat. Gegen die verwirrenden Folgen dieser Doppelbedeutung habe ich mich in meiner Rektoratsrede gewendet. Äußerer Zwang bedeutet bedingtes kausales Müssen, aber kein Sollen. Dem Gewissen oder Rechtsgefühl auch des Letzten und Geringsten kann selbst der Mächtigste nichts befehlen.« — Die beiden letzten Sätze kann ich völlig unterschreiben. Aber das objektive Recht ist nach meiner Auffassung nicht nur Befehl des Mächtigsten oder der Staatsgewalt, sondern (soweit es überhaupt im eigentlichen Sinne den Namen »Recht« verdient) Ausdruck und nähere Gestaltung (Konkretion) seinsnotwendiger Gemeinschaftsverhältnisse und eines bestimmten Volksgeistes. An den Volksgeist aber und darüber hinaus an die immanenten Daseinsgesetze der seinsnotwendigen Gemeinschaften ist der Einzelne als deren Glied innerlich, d. h. durch sein eigenes Wesen, gebunden. Diese Bindung wird ihm regelmäßig als »Pflicht« in dem bewußt, was Laun als »Sollenserlebnis« bezeichnet. Aber auch wo sich dieses nicht einstellt, weil der Einzelne sittlich stumpf oder mit der Gemeinschaft innerlich zerfallen ist, bleibt diese Anforderung als eine solche seines eigenen, obgleich ihm nicht bewußten allgemeinen Wesens (als Angehörigen dieses Volkes und dieser historischen Gemeinschaft) bestehen. Das Recht ist daher nicht nur eine Zwangsregelung und damit kausales Müssen, sondern als nähere Gestaltung der objektiven Sittlichkeit für den Einzelnen ein ihn innerlich bindendes oder verpflichtendes Gesetz, also ein Sollen. Darüber hinaus ist es freilich als die im Leben des Volkes verwirklichte Ordnung, als »allgemeine Handlungsweise« (Hegel) auch ein Sein. Vgl. dazu »Sittlichkeit und Recht«, Kap. 6, I, A.

1) Vgl. im näheren mein Buch über »Sittlichkeit und Recht«, Kapitel 6 und 8, II A.

Handlungsweise seines Volkes in seinsnotwendiger Gemeinschaft lebenden Volks- und Rechtsgenossen.

In diesem Begriff der »objektiven« Sittlichkeit ist der Kantische Gegensatz »autonomer« und »heteronomer« Gesetzgebung, der der Rechtsphilosophie so viel zu schaffen gemacht hat, überhöht. Denn die Gesetze und die Forderungen, die sich für den Einzelnen, sei es aus der Natur der sittlichen Verhältnisse, wie Familie und Volk, sei es aus dem Volksgeist und den näheren Bedingungen des volksgenössischen Zusammenlebens in Raum und Zeit ergeben, sind für ihn zwar insofern »fremdgegebene« Gebote, als er sie vorfindet als etwas, das ist und auch ohne seine Zustimmung gilt, zugleich aber haben sie auch ihren Ursprung in ihm selbst (als Gemeinschaftsglied), sind es die Gesetze seines eigenen, jedoch allgemeinen Wesens (als Angehörigen konkreter Gemeinschaften) und binden ihn insofern innerlich. Er muß sie in seinem subjektiven Bewußtsein bejahen, das ebensosehr individuelles, wie überindividuelles Gewissen und als letzteres gleichsam das Organ der objektiven Sittlichkeit — ihre Gegenwart im Individuum — ist. Die verpflichtende Kraft des Rechtes beruht demnach darauf, daß es ein Ausdruck und eine nähere Gestaltung der objektiven Sittlichkeit und damit der notwendigen Bedingungen des Zusammenlebens in bestimmten Gemeinschaften sowie eines bestimmten Volksgeistes ist. Nur soweit das der Fall ist, handelt es sich um »Recht« im eigentlichen Sinn. Nicht der staatliche Befehl verschafft dem Recht verbindliche Kraft, sondern diese empfängt das positive Gesetz erst vom Recht als der objektiven Sittlichkeit. Gewiß ist nicht jede sittliche Pflicht schon eine solche des Rechts; entscheidend dafür, ob eine Pflicht als Rechtspflicht anzusehen ist, ist auch nicht so sehr die Frage, ob sie erzwungen wird, als die ihrer Beachtung durch die Gerichte [1]). Wohl aber sind Rechtspflichten echte Pflichten als Pflichten der objektiven Sittlichkeit.

Aus dieser Erkenntnis ergeben sich wichtige Folgerungen für die Ethik und für die Rechtsphilosophie, von denen ich hier nur noch eine andeuten will.

IV.

Es war der heillose Irrtum des individualistischen und positivistischen Zeitalters, daß es wähnte, eine Gesetzgebung könne rein willkürlich sein, Recht könne allein durch den Willen eines Machthabers gleichsam aus dem Nichts geschaffen werden [2]). In Wahrheit kann der Gesetzgeber, wenn

---

1) Vgl. dazu auch meinen Aufsatz über Sitte und Recht in ZDK., Bd. V, S. 232 ff.

2) Es hat allerdings in der deutschen Rechtsphilosophie der letzten Jahrzehnte niemals am Widerspruch hiergegen gefehlt. Ich nenne, außer Laun, nur noch: Emge, Mar-

sein Werk einigermaßen Bestand haben soll, nur aus dem Borne schöpfen, aus dem auch die Sitte und das Gewohnheitsrecht quillt: aus dem Borne des Volksgeistes [1]). Alle große Gesetzgebung wurzelt in einer ursprünglichen Lebensordnung, die ihr vorangeht, die sie entweder nur weiter auszuführen und sicherzustellen oder gegenüber einem bereits eingetretenen Verfall zu erneuern oder in zeitgemäßer Weise herzustellen sucht. Sie steht also letzthin auf dem Boden der Sitte und strebt notwendig danach, daß das, was sie anordnet, selbst wiederum in diesem Volke zur Sitte wird. Freilich denke ich dabei weniger an jene rein zweckbedingten Gesetze und Anordnungen, die sich aus einer bestimmten, besonderen Situation ergeben und ganz bestimmte Aufgaben, z. B. wirtschaftspolitischer Art, meistern wollen. Wir bezeichnen derartige Gesetze zwar auch als Rechtsanordnungen, und sie sind es auch, weil ihnen eine Beziehung auf bestimmte Rechtsgrundsätze nicht fehlt [2]), allein sie sind es doch nur in einem weiteren Sinne und können mit den von mir als »rechtsverdeutlichend« und »rechtsgestaltend« bezeichneten Gesetzen [3]) nicht auf dieselbe Stufe gestellt werden. Diese aber wollen das Leben der Gemeinschaft für Generationen ausrichten und dabei die Werte zur Geltung bringen, auf denen das Gemeinschaftsleben ursprünglich beruht. Ich bestreite deshalb keineswegs, daß echte Gesetzgebung auch schöpferisch und revolutionär zu sein vermag; aber das Wesen einer schöpferischen Revolution ist ja, wie wir heute wissen, keineswegs die Gestaltung aus dem Nichts, sondern aus dem Urgrund der Gemeinschaft, gemäß den ewigen Grundwahrheiten und Lebensgesetzen von Volk und Familie, Beruf und politischem Gemeinwesen. In diesem Sinne sind etwa das neue deutsche Arbeits- und Bauernrecht schöpferische Gestaltungen gerade deshalb, weil ihnen eine Besinnung auf die urtümlichen Gesetze des Gemeinschaftslebens zugrunde liegt. Aber auch in dem engeren Bereiche des Vermögensrechts und des rechtsgeschäftlichen Verkehrs sehen wir, daß zwar Vorschriften wie die über den Vertragsschluß, die Schadenshaftung oder den Eigentumserwerb den wechselnden Zeitumständen angepaßt werden müssen, daß damit aber doch nur dauerhafte Ordnungsformen wie das Eigentum — dessen Sinn freilich auch verschieden gedeutet werden kann — oder ethische Grund-

schall v. Bieberstein (»Vom Kampf des Rechtes gegen die Gesetze«) und Schönfeld (»Der Traum des positiven Rechts« in: Arch. f. d. civ. Pr. Bd. 135, S. 1 ff.).

1) Vgl. meinen Aufsatz »Volksgeist und Recht« in ZDK. Bd. I, S. 40 ff.

2) Vgl. dazu die Schrift von Martin Busse, Wirtschaftspolitische Praxis und Rechtsbildung, 1941, die der Frage nachgeht, wieweit im heutigen Wirtschaftsrecht rechtliche Gesichtspunkte zur Geltung kommen.

3) Vgl. mein Buch über Sittlichkeit und Recht, Kapitel 8, II A.

gedanken wie der der Vertragstreue und der Verantwortung, die der Gesetzgeber nicht erfunden, sondern allenfalls gefunden hat, eine die praktische Durchführung ermöglichende Fassung erhalten. Wohl bleibt dabei dem Gesetzgeber — ebenso wie nachher bei der Einzelentscheidung dem Richter — ein weiter Spielraum; allein die Grundzüge der Regelung ergeben sich überall aus den immanenten Notwendigkeiten des Gemeinschaftslebens selbst. Dies gilt auch im Strafrecht, das nur dann, wie es soll, die Gemeinschaft »integrieren« wird, wenn es die im völkischen Sittenbewußtsein angelegten Wertungen zur Geltung bringt. Wer wollte auch behaupten, daß ein Mord oder ein Diebstahl nur deshalb Rechtsverstöße seien, weil sie im Gesetz mit Strafe bedroht sind und daß nicht umgekehrt das Gesetz diese Taten deshalb mit Strafe bedroht, weil sie an der objektiven Sittlichkeit gemessen Verbrechen und daher strafwürdig sind.

Hieraus ergibt sich nun aber auch, daß ein letzter Einwand, der gegen unsere Auffassung von dem verpflichtenden Charakter der Rechtsgebote mitunter erhoben wird, nicht stichhaltig ist. Ich meine den Einwand, daß die Strafgesetze ja gar nicht ausdrücklich sagen, daß der Mord, der Diebstahl oder der Landesverrat von Rechts wegen verboten sind, sondern nur, daß sie so und so bestraft werden sollen, und daß auch das Bürgerliche Gesetzbuch nicht ausdrücklich bestimmt, daß Verträge zu halten sind, sondern nur, daß derjenige, der seine Vertragspflichten schuldhaft verletzt, dem andern Vertragsteil Schadensersatz leisten soll. Das ist gewiß richtig; aber nicht deshalb sprechen die Gesetze die Pflicht zur Vertragstreue, die Treupflicht gegenüber Volk und Staat oder das Verbot, zu morden und zu stehlen, nicht aus, weil diese Pflichten keine Rechtspflichten wären, sondern lediglich deshalb, weil sie in dem allgemeinen Rechtsbewußtsein, im ungeformten Recht der Gemeinschaft so fest verankert sind, daß der Gesetzgeber keinen Anlaß findet, sie ausdrücklich auszusprechen. Eben darum bedarf es aber auch nicht immer erst einer gesetzlichen Anordnung, damit eine im Gemeinbewußtsein anerkannte Pflicht wie die zur Hilfeleistung in einer Not oder gemeinen Gefahr zur Rechtspflicht erhoben werde; es genügt vielmehr, daß diese Pflicht im Bewußtsein der Rechtsgenossen so stark empfunden wird, daß die Gerichte dazu übergehen, ihr Beachtung zu verschaffen. In diesem Augenblick wird die Pflicht, die vorher vielleicht nur als eine solche der Sitte oder der persönlichen Moral besonders verantwortungsbewußter Einzelner galt, zu einer Pflicht des ungeformten Rechts, und nicht selten kommt danach dann erst der Gesetzgeber, um sie nun näher zu begrenzen und noch bestehende Zweifel zu beheben. So folgt das geformte Recht meist in gemessenem Abstand dem ungeformten nach, auf das wir daher überall unmittelbar

zurückzugehen haben, wo das Gesetz eine Lücke läßt oder für neu auftauchende Fragen noch keine Antwort gibt.

So sehen wir also: wohl ist es richtig, daß alle Pflichten »sittliche« Pflichten sind. Allein über die im engeren Sinn »moralischen« Pflichten hinaus, die ein Einzelner in seinem Gewissen aus Gründen der Selbstachtung sich selbst auferlegt, sind die Pflichten der Sitte wie die des Rechts Pflichten der »objektiven Sittlichkeit«, die den Einzelnen als Glied bestimmter, seinsnotwendiger Gemeinschaften innerlich, aus seinem eigenen Wesen heraus binden, mag er dies nun in seinem individuellen Rechtsbewußtsein (wie es die Regel ist) anerkennen oder auch nicht. Im näheren ergeben sich echte Rechtspflichten teils unmittelbar aus dem ungeformten Recht der Gemeinschaft, teils aus dem Gewohnheitsrecht, teils jedenfalls aus denjenigen »rechtsverdeutlichenden« oder »rechtsgestaltenden« Gesetzen, die das ungeformte Recht näher verdeutlichen, es erweitern oder ausgestalten. Das ungeformte Recht, das im Rechtsgewissen der Gemeinschaftsglieder lebt und in ihrer allgemeinen Handlungsweise (als Sitte und Rechtsgewohnheit) und darüber hinaus in den Richtersprüchen zum Ausdruck kommt, ist seinerseits der Niederschlag der immanenten Daseinsgesetze bestimmter Gemeinschaften und des konkreten Volksgeistes. Nur wenn wir das Recht, und zwar auch das »gesetzte« Recht, so letzten Endes als Ausdruck und als weitere Gestaltung der »objektiven Sittlichkeit« einer umfassenden Lebensgemeinschaft, insbesondere eines Volkes verstehen, in Befehl und Zwang also nur Mittel der Rechtsverwirklichung, aber nicht das Wesen des Rechtes selbst erblicken, vermögen wir den Begriff der »Rechtspflicht« zu rechtfertigen und den Grund der Verbindlichkeit der Rechtsgebote einzusehen. Was dieser unserer Auffassung heute wohl am stärksten entgegensteht, ist die durch den juristischen Positivismus zur Herrschaft gelangte und auch in der deutschen und europäischen Rechtsphilosophie der letzten Jahrzehnte ganz überwiegend vertretene Annahme, daß in der möglichst scharfen Trennung des Rechts von der Sittlichkeit der »Fortschritt« der Rechtserkenntnis und der praktischen Rechtskultur zu erblicken sei. Wenn wir demgegenüber der Meinung sind, daß das Recht seinem letzten Sinne nach als eine objektiv-sittliche Ordnung zu verstehen ist, dann knüpfen wir damit doch nur an Einsichten an, die in der einen oder der anderen Weise viele der größten Denker des Abendlandes — von Platon und Aristoteles bis zu Leibniz und Hegel — zum Ausdruck gebracht haben.

—

NATUR UND GESCHICHTE IN FINALER BETRACHTUNG[1].

VON

ERNST SCHWARZ (NEUSTADT, WEINSTR.)

1. Vom Rang der Philosophie.

Dich im Unendlichen zu finden
Mußt unterscheiden und dann verbinden. Goethe.

Eines ist hier vor allem festzustellen: die Anstrengungen der Philosophie gehen nicht wie die der Wissenschaft in die Richtung des eigentlichen Tatsachenerkennens, sondern auf die Erkenntnis jener größten Zusammenhänge, in die wir selbst verknüpft sind. Hält man beides auseinander, so braucht der Philosoph nicht vor dem Tatsachenforscher zu erröten und der Tatsachenforscher wird vor Unbescheidenheit geschützt bleiben.

Diese Unterscheidung ist jedoch außerordentlich schwierig. Ihre Schwierigkeit bedingt es, daß Ausgangs- und Ankerpunkt philosophischer Sicht immer wieder in einem zu engen und zu nahen Gebiet gesucht werden: im Biologischen, Anthropologischen, Soziologischen, Psychologischen. Immer wieder versuchen Vertreter dieser weitgespannten Wissensgebiete dem Philosophen seine Grundsätze zu diktieren. Bei allen diesen Versuchen stößt die Abstraktion an die Decke eines zwar vertrauten, wohnlichen, schützenden Raumes, aber sie erreicht den freien Himmel nicht. Philosophie kann nicht in der Vormundschaft untergeordneter, wenn auch noch so allgemeiner Betrachtungsweisen gedeihen; dies alles sind nur Hüllen, die durchbrochen werden müssen.

Der Philosoph sucht nicht etwa rationalistisch-wissenschaftlich die allgemeinsten Formeln der Welt, sondern er will die Welt gleichsam als ein Ganzes aus sich gebären und ist darin dem Künstler ähnlich. Wie der

1) Diese Arbeit ist ein in der Problembehandlung selbständiger Vorbericht über des Verfassers Buch »Weltbild und Weltgeschichte«, das aus äußeren Gründen zunächst nicht erscheinen kann.

Künstler saugt er die Welt erlebend in sich ein, wie der Künstler formt er, wenn auch mühsam und nur mit dem Sand der Begriffe. So will er aus dem Wissen um die Tatsachen zum Bewußtsein der Welt durchdringen und damit wird die Philosophie selbst zu einer »Tatsache«, so wie Kunst und Religion im Laufe der Entwicklung aus zarten Anfängen zu machtvollen Tatsachen geworden sind. Philosophie will also keine »Welträtsel« lösen oder sich nur in Abstraktionen tummeln, sondern das Verhältnis des Menschen zur Welt als Ganzes vertiefen, verinnigen, heller und umfassender machen.

Der Mensch hat das Selbst entwickelt, das Selbstbewußtsein, das im Ganzen der Natur einen neuen Höhepunkt darstellte. Das philosophische Bewußtsein der Welt ist die nächste Gestalt, der nächste Äon, um den der Geist des Menschen ringt. Dafür kann aber das konkrete Wissen nicht Inhalt oder Begrenzung, sondern nur Sprungbrett sein.

Der Weg der Philosophie ist nicht anders als der Weg des Lebens selbst besät mit kraftlosen und auch mit tollen Versuchen, gefährdet von Katastrophen und Mißverständnissen. Deshalb ist dieser Weg immer wieder ein Wagnis und eine prometheische Aufgabe.

Die Sache der Philosophie ist bisher nur von zwei Völkern entscheidend gefördert worden: von den Griechen und von den Deutschen. Ihre innere, nicht zuletzt auf ihrer philosophischen Begabung beruhende Verwandtschaft begründet jenen »ewigen Liebesbund«, von dem Nietzsche gesprochen hat.

Die griechische Philosophie gipfelt in Plato und Aristoteles. Platos vielumstrittene Ideenlehre bedeutet die Umwertung des nur logischen Begreifens zu einer tieferen, bewußteren Erfassung der Welt. Dieser eigentliche Sinn der platonischen Philosophie wird erst richtig erkennbar, wenn wir den nächsten Kulminationspunkt, Kant, ins Auge fassen. Platos Ideenlehre hatte zuerst eine Distanz zwischen dem Denkenden und dem Gegenstand des Denkens gezeigt und Kant macht diese Distanz nun in feingegliederter systematischer Untersuchung schärfer sichtbar. Indem er die »Kategorien« bzw. die allgemeinen Formen unserer Erkenntnis, vor allem also Raum, Zeit, Kausalität in ihrer begründenden, vom erkennenden Subjekt ausgehenden Funktion darstellt, gibt er unserem Bewußtsein von der Welt den entscheidenden Impuls.

Damit hat Kant ein- für allemal die Grundlagen eines Bewußtseins der Welt geschaffen; es gibt keine andere Möglichkeit, sich der Welt im philosophischen Sinne bewußt zu werden. Sein Denken ist »idealistisch« wie das Platons [1]), d. h. aber nichts anderes, als daß neben dem rein Gegenständ-

1) Der philosophische Idealismus wird heute hartnäckig im Sinne einer »Zweiweltenlehre« interpretiert, eine Deutung, die jedem unmöglich erscheint, der sich die Entwick-

lichen etwas Neues sichtbar wird, das »Subjekt« nämlich, das sich jetzt als weltschöpferische Potenz erfaßt und damit einen erweiterten Begriff der Wirklichkeit als das Gleichgewicht von Objekt und Subjekt begründet. Alle Definitionen der Kantschen Erkenntnistheorie werden getragen von dieser einen Grundstatsache.

So klar und unmißverständlich diese Gedanken zu sein scheinen, so ging um sie doch ein einzigartiger geistiger Kampf, in dem Fichte, Schelling und Hegel hervorgetreten sind. Dieser Geisterkampf hatte einen doppelten Anlaß: die Trennung von »Erscheinung« und »Ding an sich« und die Trennung der verschiedenen »Vermögen« (der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft); diese letztere Unterscheidung schien gerade für die in der Romantik entschiedener aufgeworfenen Probleme des Lebens und der Geschichte eine unzulängliche Voraussetzung zu sein. Aber auch gegenüber der zwischen Erscheinung und Ding an sich aufgerissenen Kluft regte sich sofort die monistische Tendenz alles Denkens und man suchte, vielfach unter Berufung auf Spinoza, den Klassiker des Monismus, über Kants »Dualismus« hinauszukommen. Fichte zog, indem er zugleich ein gewaltiges Pathos in Kants geradezu wissenschaftlich nüchterne Überlegungen hineintrug, das Ding an sich in die Sphäre des Subjekts hinüber, womit das »Unbewußte« als Weltprinzip angesprochen wurde, von dem aus zu Schopenhauers schöpferischem Weltwillen nur ein Schritt ist. Schelling, der von der Einheit des künstlerischen Erlebens ausging, wollte die Problematik des »Ding an sich« durch den Begriff der »Identität« zwischen Subjekt und Objekt bezwingen, aber erst Hegel faßte alle diese Bestrebungen in einem großangelegten System zusammen, welches über dem mehr naturwissenschaftlich gerichteten Weltbewußtsein Kants ein philosophisches Bewußtsein der Geschichte aufbaute. Während Kant in »ontologischer« Weise die exakte Scheidung der einzelnen Seinsgebiete durchführte — was die unerläßliche Voraussetzung aller weiteren Arbeit ist —, suchte Hegel nach den gesetzmäßigen Zusammenhängen jener Bereiche oder »Schichten«.

Wohl die mächtigste Anregung für diese Entwicklung ist von Kants Antinomienproblem ausgegangen. Der »Widerstreit der Vernunft« hat

lung von Kant bis Hegel klargemacht hat. Nicht nur, daß schon Hegel alle Einwände gegen Kant berücksichtigt und verarbeitet hat, er ist auch selbst ohne Kant nicht denkbar. Hegel hat aber Kants Leistung nicht wie ein stürmischer Revolutionär ausgelöscht, sondern in ihrer wesentlichen und unvergänglichen Bedeutung erst dadurch sichtbar gemacht, daß er sie überwand. — Weder für Kant noch für Hegel sind die Ideen fern thronende Idole, sondern die menschlicher Unzulänglichkeit dargebotenen Archetypen lebendiger Kräfte. Sie können zu Schablonen herabsinken, aber eben dies beweist ihren Sinn und ihre Unentbehrlichkeit.

Kant selbst »aus dem dogmatischen Schlummer geweckt« und auch hier war es wieder, ähnlich wie bei Plato, das zunächst nur der Logik zugehörig erscheinende Problem der elementaren Gegensätze, welches in die Tiefen des Seins zu weisen schien. Die Antinomien sind jene seltsamen allgemeinsten Widersprüche, die sich in bezug auf die »Kategorien« ergeben: Raum, Zeit, Kausalität erscheinen einerseits anfangs- und grenzenlos, andererseits aber auch wieder endlich und bedingt. Hier sah Kant ein einziges und zwar grundlegendes erkenntnistheoretisches Problem verborgen und ebendies suchte er durch den »transzendentalen« Idealismus zu lösen. Hegel bemühte sich, dieses Phänomen zunächst auf dem Gebiet der Logik aufzuhellen, und dann von hier aus das Ganze des Seins zu umspannen. Insofern nun Begriff und Sein die gleiche Wirklichkeit darstellen (womit wiederum ein neuer Wirklichkeitsbegriff gewonnen ist), erscheint Kants »Dualismus« überwunden. Dann aber müssen auch die Gesetzmäßigkeit in den Begriffszusammenhängen und die Zusammenhänge des Seins selbst irgendwie übereinstimmen. Hegel zeigte nun, daß es eine »Bewegung« der Begriffe gibt, d. h. daß sie nicht nur schematisch und allenfalls auch in Gegensätzen geordnet werden können, sondern daß es eine Tendenz des Denkens gibt, welche das System der Begriffe gerade mit Hilfe des Gegensatzes in Fluß bringt, so daß sie sich entfalten wie Leben und Geschichte auch. Dieses Entwicklungsprinzip ist die »Dialektik«: ein Begriff treibt seinen Gegensatz aus sich hervor und dieses Gegensatzpaar gebärt einen neuen, höheren Begriff (Thesis-Antithesis-Synthesis). Der Vorgang endet mit der letzten Synthese im »Absoluten«.

Soweit man überhaupt von einem »Dualismus« bei Kant reden konnte, wurde er mit dem Gedanken der Dialektik überwunden, und zwar einfach durch das Aufzeigen eines höheren Prinzips, durch die Erkenntnis nämlich, daß die Begriffe leben, daß im begrifflichen Erfassen der Welt sich Richtungskräfte geltend machen, welche die »geistige« Struktur der Welt durchscheinen lassen, ähnlich, nur in einem noch umfassenderen Sinne, wie die Kategorien.

Hegel zeigte das Dialektische indessen nur als ein Phänomen der Logik und der Geschichte, wobei er offenbar voraussetzte, daß mit der logischen Dialektik auch die Dialektik des Naturgeschehens aufgezeigt sei. Wohl ergänzte er damit Kant, der sich in enger, fast zu enger Bindung an die Naturwissenschaften bewegte, aber dafür vermochte Hegel die Naturerkenntnis, so sehr er sich auch um sie bemühte, nicht in überzeugender Weise seinem System einzugliedern. Erst wenn die Dialektik auch unseres Naturerkennens ersichtlich wird, kann das dialektische Prinzip als eigentliches Element des theoretischen Weltgefüges wirksam und sein

nur logischer, zu unabsehbaren Kombinationen verlockender Formalismus mit konkretem Sinn gesättigt werden.

Hegel hat das dialektische Schema in virtuoser Weise durchgeführt, wobei er Gewaltsamkeiten keineswegs scheute. So unschätzbares Material einer einzigartigen Denkbarkeit Hegel damit auch aufhäufte, so bleibt der Wahrheitsgehalt des gewaltigen Entwurfs doch vielfach anfechtbar. In der spekulativen Kühnheit, mit der Hegel sein System aufbaute und schließlich dessen Pfeiler überlastete, steckt denn auch der Keim seines Zusammenbruchs. Hegels Sprache ist außerdem in hohem Maße undurchsichtig und verzichtet auf exakten Zuschliff. Zu der Magie des Begriffs kam noch die Magie des Wortes, beides verleitete zur Manier und endete als »Hegelei«. Als der faustische Übermut erschöpft und der Eindruck jener Magie verblaßt war, kam der Rückschlag. Der unerbittliche Tatsachensinn zerriß das kunstvolle Gewebe der Spekulation, die Entwicklung tauchte zurück in die Welt des Gegebenen und verschüttete dabei achtlos Hegels genialste Gedanken. Wie das gemeint war, zeigt Feuerbach, der aus dem Hörsaal Hegels in die Anatomie übergehen wollte. Aber aus jener verjüngenden Woge harten Tatsachensinnes ging eine andere große Gestalt hervor: Nietzsche, neben dem vor allem auch Kierkegard als Nächstverwandter zu nennen ist.

In Nietzsche verkörpert sich das absolute Mißtrauen in die Fähigkeit philosophischer Spekulation zur Daseinsergründung und -gestaltung. Trotzdem pflanzt er Hegels Erbe fort, ohne dies allerdings bewußt auszusprechen. Nietzsche, der einmal gesagt hat, daß die Wissenschaft der kommenden Barbarei dienen werde, ist außer Gefahr, die Wissenschaft zu überschätzen, aber er sieht in ihr eine Verpflichtung zur Strenge, zur Genauigkeit, zur Wirklichkeit mit ihrer Härte und tragischen Ausweglosigkeit. Nietzsche sieht Hegels Erfolg »gegen den romantischen Idealismus im Fatalistischen seiner Denkweise« und darin erkennt er auch Hegels Verwandtschaft mit Goethes »freudigem und vertrauendem Fatalismus, der nicht revoltiert, der aus sich eine Totalität zu bilden sucht, im Glauben, daß *erst in der Totalität alles sich erlöst*, als gut und gerechtfertigt erscheint«. An einer anderen Stelle spricht er von der »grandiosen Initiative« Hegels: »einen Pantheismus auszudenken, bei dem das Böse, der Irrtum und das Leid *nicht* als Argumente gegen Göttlichkeit empfunden werden«. Nietzsche hat dieses ewige Problem der Theodizee auf eine neue, völlig voraussetzungs- und illusionslose Weise zu lösen versucht. Er glaubt allerdings nicht wie Hegel an die Allmacht des Begreifens, aber er teilt Hegels Bestreben, das Böse, den Irrtum, das Leid mit dem Ganzen des Schöpfungsplanes und der menschlichen Existenz zu verstehen,

ohne es in seiner elementaren Gewalt durch psychologische oder spekulative Tricks abzuschwächen. Nietzsche lehnt also Hegels »Panlogismus« in ähnlicher Weise wie Kierkegaard ab — dieser Panlogismus entsprang dem überschwenglichen platonischen Glauben an die »Idee« —, aber er bejaht Hegels »Pantragismus« (H. Glockner), ja er sucht diesen auf neuen Wegen zu vertiefen. Genau in der gleichen Richtung bewegen sich die Gedanken Kierkegaards. Auch er sieht in der Abstraktion keine Kraft, welche das Leben, die wirkliche »Existenz« und ihre widerspruchsvolle Problematik meistern könnte, so sehr auch die Hegelsche Dialektik vorgibt, die Gegensätze »versöhnt« zu haben. Das Abstrakte, sagt Kierkegaard, existiert nicht und »die Existenz scheidet die ideelle Identität von Denken und Sein«.

Der neue Begriff von Wirklichkeit, zu dem die nachhegelsche Zeit hindrängte, hat also zwei Gestalten: das »Positive«, der Gegenstand rationalen Denkens und somit der Wissenschaft, und das »innere« Sein, die »Existenz«, die sowohl von Nietzsche wie von Kierkegaard in ihrer konkreten Einmaligkeit (H. Glockner nennt dies »Einzigkeit«) und schicksalhaften Bedeutung, ja in ihrer dialektischen Abgründigkeit verstanden wird.

Kierkegaard hat, wie übrigens auch Nietzsche, Kants »Dualismus« abgelehnt, aber auch das entgegengesetzte Identitätsprinzip. Die reine philosophische Problematik in diesen Auffassungsweisen ergriff ihn nicht, dafür aber drängte in ihm ein neues, geradezu schmerzhaft unmittelbares Bewußtsein menschlicher Existenz empor, das doch erst auf dem Boden der philosophischen Reflexion seine eigentümliche Prägnanz gewinnen kann. Dem theoretischen Wirklichkeitsbegriff, wie er durch Kant vom Standpunkt der exakten Wissenschaft aus bestimmt wird, und jener Wirklichkeit Hegels, die zugleich das Geschichtliche im verklärenden Lichte der Idee repräsentiert, folgt nun ein geradezu nächtlich einsames, in sich selbst vertieftes Wirklichkeits- und Daseinsempfinden in Kierkegaard und Nietzsche: bei Kierkegaard im engen Raum christlichen Denkens fast selbstzerstörerisch kreisend, bei Nietzsche gerade in heftigster Ablehnung alles Christlichen und in einem glühenden Bekenntnis zu sinnenhaft ungebrochenem Dasein den Aufschwung zu neuen Menschheitszielen suchend. Ob aber nun in positiver oder in negativer Haltung dem Christentum gegenüber, in beiden Fällen ist dies nicht nur die geburtshelferische, sondern sogar die zeugende Macht, welche diese letzten Stufen einer undogmatischen, ja antidogmatischen Subjektivität oder Innerlichkeit ermöglicht.

In Nietzsche glimmt wieder ein Fünkchen der Aufklärung. Aber wie Hamann, mit dem Nietzsche in vielfacher Beziehung eine verblüffende Ähnlichkeit hat, so lehnte auch Nietzsche — auch er ein Stürmer und

Dränger — den rohen Rationalismus und das pöbelhaft Flache der Aufklärung ab, ohne sich allerdings dem unmittelbar Bestechenden der Aufklärungsgedanken entziehen zu können. Auch in dieser Abwendung vom mechanistisch-aufklärerischen Denken ist Nietzsche der Erbe Hegels, der in seiner Begriffsmetaphysik das Teleologische in seiner monumentalen Gestalt herausgearbeitet hat.

Hegel beendete die durch Kant eingeleitete Epoche; seine letzte geschichtliche Rechtfertigung besteht darin, daß er mit seinem eigenen Werk den dialektischen Dreischritt der Geschichte erkennen läßt. Von Kant ausgehend, der aus der Aufklärung nur die »positivistische« Tendenz entnahm, hat jene große, vom Leben Goethes umspannte Zeit, die »Goethezeit«, sich in der Romantik gleichsam antithetisch zersetzt und damit einem tieferen, um das »Irrationale« ringenden Bewußtsein hingegeben, um endlich in Hegel zur abschließenden Synthese zu gelangen. Doch die vulkanische Masse des Hegelschen Systems erstarrte zu sprödem Glase. Hegel war weder Künstler noch positivistisch genug, um die nachfolgende Generation zu befriedigen. Eben dies war Nietzsche, der jedoch wieder die geniale philosophische Intuition und den religiösen Sinn Hegels vermissen läßt. Beide gehen aber von einer sehr ähnlichen Grundhaltung aus, nämlich von der heraklitischen Überzeugung des Wandels und Wechsels im Bruch der Gegensätze und von der tiefen und geheimnisvollen Bedeutung dieses Werde-Schicksals für den Menschen.

Hegel und Nietzsche sind so offensichtlich zwei Denker, die einander in bemerkenswerter Weise ergänzen und das ihnen Gemeinsame sowohl wie ihre Gegensätzlichkeit — diese geschichtlich schon darin ausgedrückt, daß Hegel das strahlende Ende, Nietzsche der brausende Beginn einer Epoche ist — versprechen eine so breite Grundlage für die Entwicklung der philosophischen Probleme, daß man wohl mit besonderem Vorteil an beide zugleich anknüpfen wird. Dem entspricht die Methode, die wir hier befolgen: äußerste »Wirklichkeitsnähe« durch engen Kontakt mit den Naturwissenschaften, aber zugleich volle Unabhängigkeit der philosophischen Begriffsbildung. Indem wir die Begriffe der Wirklichkeit analysieren, wie sie von den verschiedenen Standpunkten aus, vor allem dem der Physik, gewonnen werden, hoffen wir einen gangbaren Weg durch die Vielfältigkeit der Probleme zu finden.

2. Dialektik und Finalität.

Das Zukünftige ist ebenso eine Bedingung des Gegenwärtigen wie das Vergangene. Nietzsche.

Es war Kants umwälzender Gedanke, daß Zeit und Raum, denen wir doch als Kreaturen untertan sind, Formen des Denkenden selbst seien. Für Kant waren wohl die Grundsätze rationaler Wissenschaft verbindlich, aber indem er in großartiger Unbeirrtheit ihre Grenzen abschritt, entdeckte er, daß wir nicht nur Geschöpfe, sondern auch »Gesetzgeber« der Natur seien. So mußte Kant notwendig zwischen »Erscheinung« und »Ding an sich« unterscheiden. Eine Kritik an einem der beiden Begriffe ist sinnlos, weil sie sich gegenseitig bedingen und zusammen die Erkenntnis darbieten, daß unsere höchsten Begriffe nicht etwa nur Abstraktionen, sondern Fundamente der Wirklichkeit sind. Vor allem darf man auf jene beiden Begriffe, die schon der Stufe des Weltbewußtseins angehören, nicht Unterscheidungen wie z. B. die zwischen »Schein« und »Sein« anwenden, welche der niedrigeren Stufe des Bewußtseins entstammen. Solche Inkongruenzen verschleiern am meisten den wahren Sinn des Kantschen Philosophierens[1]).

Es ist für unser Verhältnis zur Welt wesentlich, ob wir uns in ihrem eisernen Getriebe nur als übermächtig fortgestoßene Eintagsgeschöpfe fühlen oder ob wir dem Körperhaften mit dem Bewußtsein gegenübertreten, daß seine Gesetze im »Geiste« selbst gründen. Die Welt wird damit nicht rational-schemenhaft, sondern sie erblüht erst im Lichte wahrer Sinnhaftigkeit.

---

1) Kants transzendentalphilosophischer Begriff von Raum und Zeit ist aus dem abstrakten physikalischen Raum-Zeitbegriff von Newton bzw. Leibniz hervorgegangen. Es scheint so, als habe Kant damit — insofern er Raum und Zeit als »subjektive Formen« der »Anschauung« darstellte — dem irrationalen Ganzheitscharakter von Raum und Zeit nicht Rechnung getragen, dem H. Glockner neuerdings Geltung verschafft hat. Die rationale Relation von Form und Inhalt, welche die Transzendentalphilosophie beherrscht, dürfte jedoch den Ganzheitscharakter von Raum und Zeit nicht ausschließen, sie ist meiner Ansicht nach nur der vom Ganzen der Kantschen Philosophie unabtrennbare Ausdruck davon, daß Raum und Zeit eben nicht materialer, sondern idealer Natur sind. Mit der Ausbildung des Weltbewußtseins im dialektischen Sinne verschiebt sich das Schwergewicht von der Erkenntnis der Form-Inhalt-Beziehung (Kants) zur Erkenntnis der dialektischen Beziehungen (Hegels), in welche sich auch das irrationale Ganze der »Anschauung« auflöst (das demnach eigentlich vorauszusetzen ist): der Raum als die Einheit von Individuum und Kontinuum, die Zeit als die Einheit von Kausalität und Finalität, wie dies weiter unten ausgeführt wird. Die kritizistische Erkenntnistheorie schreitet damit organisch zu dem höheren Einheitsdenken einer Erkenntnismetaphysik fort, die den Anschluß an die Tatsachen und Ideen der heutigen Naturforschung herzustellen versucht.

Unser Verhältnis zur Natur ist ferner gekennzeichnet durch den Gegensatz zwischen dem Lebendigen und den leblosen, ja feindlichen Elementen. Dieser Gegensatz kommt auch in Kants Unterscheidung zwischen »konstitutiven« und »regulativen« Erkenntnisprinzipien, d. h. zwischen »Kategorien« und »Ideen« zum Ausdruck, wonach Raum, Zeit, Kausalität die Welt, wie sie uns »erscheint«, konstituieren, während die Betrachtung des Lebensgeschehens unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit (Teleologie) »nur« regulativen Charakter hat. Diese Unterscheidung hat mindestens ebensosehr wie die zwischen Erscheinung und Ding an sich die Geister bewegt; Schelling und Hegel vor allem suchten darüber hinauszukommen. Aber es ist nicht die Spekulation allein, die uns auf diesem Wege fördern kann, sondern ebensosehr die Erforschung der Wirklichkeit selbst. Die moderne Physik hat Erscheinungen beschrieben und Erklärungsversuche unternommen, welche diese Frage in einem neuen Lichte erscheinen lassen.

Diese neuen physikalischen Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten zwingen zu der Einführung eines innerhalb der Physik neuen Begriffes: der F i n a l i t ä t. Ich werde zeigen, daß dieser Begriff gleich den anderen Grundbegriffen der Naturwissenschaft k o n s t i t u t i v e n Charakter hat und somit »Materie« und »Leben« in gewissem Sinne als Einheit zu sehen gestattet, ohne dabei den monistischen Gewalt- und Scheinlösungen zu verfallen. Der Monismus verlangt und dekretiert eine Einheitlichkeit, ohne sie wirklich zu erkennen, und da diese kritizistische Erkenntnis der Einheit des Verschiedenen (und zwar nicht nur »scheinbar«, sondern wesentlich Verschiedenen) fehlt, so kann der Monismus nur zur Verworrenheit und Nebelhaftigkeit der Begriffe führen.

Die moderne Physik hat zunächst in bezug auf das System ihrer Rechnungs- und Darstellungsweise, also in bezug auf die »Metrik« der Welt, den Begriff der R e l a t i v i t ä t zu Ende gedacht, wonach Raum und Zeit zu einem vierdimensionalen G a n z e n zusammentreten. Diese relativistische Betrachtungsweise wurde notwendig in dem Augenblick, wo man die Zeit in gleicher Weise wie vorher schon den Raum (in der Setzung und Bestimmung eines P u n k t e s) als u n s t e t i g zu betrachten gezwungen war[1]), nämlich bei rasch zueinander bewegten Bezugssystemen. Unter dieser Voraussetzung wird der Newtonsche Begriff der G l e i c h z e i t i g k e i t, d. h. einer den Raum unbeschränkt beherrschenden s t e t i g e n Zeit unhaltbar, die Zeit wird wie der (Raum-) Äther zu einem

---

1) Der Begriff des Zeit p u n k t e s kennzeichnet noch keine eigentliche Unstetigkeit der Zeit, weil in ihm lediglich die räumliche Vorstellungsweise auf die Zeit übertragen wird.

Medium mit bestimmten Eigenschaften. Wie der Raumäther als stoffliches Kontinuum die Wirkungen räumlich individueller »Körper« aufeinander begreiflich machen soll, so stellt die relativistische Zeit als »Zeitäther« die Beziehungsmöglichkeiten individueller gegeneinander bewegter Bezugssysteme dar. Sowohl in bezug auf den Raum- wie den Zeitäther spielt die Lichtgeschwindigkeit als Konstante und Grenze eine wesentliche Rolle, doch gewinnt der Zeitäther die Eigenschaften eines Kontinuums nur innerhalb eines vierdimensionalen nichteuklidischen Raumes, wobei die »Äther«funktion der Zeit die Ätherfunktion des feinstofflich gedachten Raumes ablöst.

Es interessiert uns hier nicht die Frage, ob die Relativitätstheorie »wirklich« zutrifft, sondern nur die Tatsache, daß diese in bezug auf die Darstellung von Naturvorgängen erfolgreiche Betrachtungsweise möglich und sinnvoll ist. Sie interessiert uns deswegen, weil sie — ebenso übrigens wie die Umdeutung von Schwere in Trägheit (nach dem Äquivalenzprinzip) — die Dialektik unserer Naturbegriffe enthüllt. Individuum und Kontinuum sind ein dialektisches, d. h. sich gegenseitig ergänzendes entgegengesetztes Begriffspaar, dessen letzte mathematisch-physikalische Möglichkeiten die Relativitätstheorie ausschöpft. Der Raum sowohl als die Zeit sind in gleicher Weise Felder dieser Dialektik, die mit den Anschauungsformen Welle und Korpuskel das ganze physikalische Weltbild beherrscht, die Welle als Repräsentant des Kontinuums, die Korpuskel als Repräsentant des Individuums.

Diese beiden Anschauungsformen scheinen durch ein und dieselbe Gesetzmäßigkeit verknüpft zu sein: das Gesetz von Ursache und Wirkung (Kausalität). Bedeutende Physiker haben indessen Zweifel geäußert, ob das Kausalitätsprinzip zur Erklärung aller Erscheinungen hinreiche. Es genügt uns aber auch hier wieder die vom Streit der Meinungen unberührte Tatsache, daß eine Begrenzung des Kausalitätsprinzips überhaupt ernsthaft in Betracht gezogen werden kann. Dieser Tatsache liegt ein noch zu erschließendes Problem zugrunde, das nur die dialektische Betrachtungsweise zu lösen vermag: es gibt neben der Kausalität noch eine zweite entgegengesetzte, aber komplementäre allgemeinste Naturgesetzlichkeit, die Finalität. Mit dem Prinzip der Kausalität fixieren wir zwei differentielle Einzelmomente, deren Integral die gesetzmäßige Ordnung des Naturgeschehens ist. Diese Ordnung wird für uns dadurch anschaulich, daß wir das ursächliche Moment aus der Aktivität bewußten Daseins heraus, also »subjektiv«, als etwas Wirkendes, Aktives begreifen. In analoger Weise gilt dies für Finalität im Sinne einer »teleologischen« Beziehung, deren sub-

jektiver Charakter (des »Zweckhaften«) allerdings unmittelbarer als jener der Kausalität ins Auge fällt.

Wollen wir die Ordnung der Natur auf der höheren Stufe des Weltbewußtseins begreifen, so müssen wir eine Bindungsform des Naturerkennens suchen, welche von jeder Subjektbeziehbarkeit frei ist. Diese Bindungsform ist die dialektische, und zwar in der Form der komplementären Zusammengehörigkeit von Kausalität und Finalität. Kausalität ist die spezifische Kategorie des Naturerkennens auf der Stufe des Bewußtseins, Finalität ist die Kategorie des Naturerkennens auf der Stufe des Weltbewußtseins. Dialektisch formuliert wird Finalität so aus einer nur regulativen zu einer konstitutiven Kategorie.

Finalität schien bisher auf das biologische Geschehen allein beschränkt. Wenn wir nun weitergehen, indem wir ein physikalisches Finalitätsprinzip entwickeln und zu definieren suchen, so müssen wir von der etwas paradoxen Vorstellung einer Gesetzlichkeit Gebrauch machen, deren Ursache in der Zukunft liegt und die, dynamisch betrachtet, nicht als Stoß, sondern als Zug erscheint[1]).

Während Kausalität ferner jenes Geschehen darstellt, das in der Wirkung von physikalischen Individuen aufeinander besteht, zeigt sich als Finalität das Geschehen, das sich am Einzelindividuum vollzieht; die hier wirkenden »Kräfte« scheinen demnach im Kontinuum ihren Ursprung zu haben und nicht in der Korpuskel.

Der Zerfall radioaktiver Atome ist ein solcher Vorgang, dessen Gesetzmäßigkeit demgemäß nur statistisch erfaßt werden kann. In der gleichen Weise hat sich gezeigt, daß in bezug auf das Atom selbst nur Wahrscheinlichkeitsaussagen möglich sind. Damit scheidet sich die Mikrophysik, insofern sie solche Grenzerscheinungen behandelt, von der klassischen Makrophysik. Die Wellenmechanik verbindet die statistische Betrachtungsweise mit der Wellenvorstellung; die wellenförmig sich ausbreitende Wahrscheinlichkeit tritt an die Stelle der Einzelpartikel.

Die raum-zeitlich definierten Erscheinungen des radioaktiven Zerfalls und die rein mathematischen Begriffe der Wellenmechanik haben das Gemeinsame, daß einmal an einer Partikel ein mögliches und

---

1) Als eine überraschende Bestätigung dieses Gedankens fand ich folgende Äußerung in Nietzsches Nachlaß: »Die ‚Wirkung in die Ferne' ist nicht zu beseitigen: etwas zieht etwas anderes heran, etwas fühlt sich gezogen. Dies ist die Grundtatsache: dagegen ist die mechanistische Vorstellung von Druck und Stoß nur eine Hypothese auf Grund des Augenscheins und des Tastgefühls — mag sie uns als eine regulative Hypothese für die Welt des Augenscheins gelten!«

in seiner Möglichkeit (statistisch) definiertes Ereignis stattfindet, während nach den Formeln der Wellenmechanik mit den theoretischen Möglichkeiten des Sich-ereignens die »wirkliche« Partikel umschrieben wird. Naturtatsache (Radiumzerfall) und Formel (Wellenmechanik) sind Ausdruck ein und derselben Geschehensform: der Finalität.

Die Entwicklung der theoretischen Physik hat schon lange die Richtung auf eine rein »energetische« Erklärung der Naturvorgänge eingeschlagen, und zwar mit Hilfe des in Differentialgleichungen ausdrückbaren Feldbegriffes. Zuletzt hat noch die relativistische Physik die Gravitation, die nach Newton als Fernkraft aufgefaßt werden mußte, in einem Differentialgesetz dargestellt. Man könnte darnach den Eindruck gewinnen, daß mit einer universellen energetischen Auffassung die Wellen- und Korpuskelvorstellung gleichermaßen bedeutungslos werden würden. Aber dieser rechnerischen Nivellierung, die im Grunde nur ein Fortschreiten von der individuierenden atomistischen zur kontinuierenden Betrachtungsweise anzeigt, stehen die Tatsachen des Experiments entgegen, welche den Dualismus von Welle und Korpuskel unanfechtbar begründen. Während die Abstraktion diesen disparaten Charakter der Natur wohl überbrücken kann, führen die Versuche die Wellen- und die Korpuskelerscheinung des gleichen Naturvorgangs unmittelbar vor Augen. Es bleibt also nichts anderes übrig, als in Welle und Korpuskel »Erscheinungen« ein und desselben »Objektes« zu sehen (so z. B. von Weizsäcker in der »Tatwelt«, Jan. 42), aber diese Tatsache gewinnt erst dann tieferen Sinn, wenn wir sie im Rahmen der allgemeinen Dialektik von Individuum-Kontinuum bzw. Kausalität-Finalität betrachten.

Man könnte vielleicht die Verlegenheitssituation der modernen Physik auch ähnlich zu erklären versuchen wie Kant die Antinomien erklärt hat, nämlich mit einer Verwechslung von Erscheinung und Ding an sich, oder allgemeiner: mit einer Verwechslung zweier Kategorien- oder Seinsebenen, die ontologisch unterschieden werden müssen. Da es sich aber bei der Alternative Welle-Korpuskel beide Male nur um physikalische Gegenstände handelt, so ist nicht zu sehen, woher die Gefahr einer derartigen Verwechslung kommen sollte.

Das Welle-Korpuskel-Problem unterscheidet sich von dem Problem der Antinomien, mit dem man es in Zusammenhang gebracht hat, grundsätzlich dadurch, daß die Antinomien positive und negative Formulierungen der gleichen Aussage (z. B. der Raum ist endlich — der Raum ist unendlich) darstellen, Korpuskel und Welle aber komplementär, d. h. eben dialektische Begriffe sind.

So wie die mathematische Physik von der atomistischen zur funktionellen (Feld-) Betrachtung fortschreitet, so ist sie auch imstande, den Wellen- und den Korpuskelbegriff in den Formeln der Wellenmechanik zu synthetisieren [1]) (wobei zu beachten ist, daß es sich bei den Materiewellen um wellenartig sich ausbreitende Wahrscheinlichkeiten handelt). Diese Synthese ist jedoch keine vollkommene, der dialektische Ursprung steckt vielmehr als irrationales Moment in ihr, wie dies mit mathematischer Exaktheit aus der Heisenbergschen Unsicherheitsrelation hervorgeht; nach ihr kann entweder nur die Position eines Teilchens oder sein dynamischer Zustand genau definiert werden.

Früher war es die Philosophie, die sich mit dem Vorwurf abfinden mußte, daß sie durch ihre Spiegelfechtereien den Wirklichkeitsbegriff aushöhle und man klammerte sich an die Physik, um wieder festen Boden zu gewinnen. Nun hat auch die Physik, die in den letzten Jahrzehnten ihre eigentlichen Elemente und damit das Atom selbst zu erforschen unternommen hat, merkwürdigerweise eine ganz ähnliche Entwicklung wie die Philosophie durchmachen müssen. Natürlich regen sich gegen diese Entwicklung »reaktionäre« Kräfte und man sucht der Physik in ihrer positivistischen Richtung seit Mach einen ihr fremden, noch dazu beschränkten psychologischen Wirklichkeitsbegriff unterzuschieben. Aber dies sind nur krampfhafte, allerdings naheliegende Versuche, die gebrechlichen Pfeiler aufrechtzuerhalten, welche das handgreifliche, konkrete Denken bisher gestützt haben. Es ist in diesem Zusammenhange aufschlußreich, daß Nietzsche eine geradezu »idealistische« Auffassung der Physik vertreten hat, obwohl er sich doch sonst zum idealistisch unverdünnten Sinnlichen bekennt.

Wie stellt sich uns nun die »Wirklichkeit« dar, wenn wir unsere dialektische Auffassung zugrunde legen? Zunächst: der Wirklichkeitsbegriff des »naiven« Menschen wird weder durch die physikalische noch durch die

---

1) Diese Problematik der Quantenphysik scheint eine Analogie zu der elektromagnetischen Theorie von Maxwell zu bieten: auch diese ist die mathematische Synthese eines Dualismus — Magnetismus und Elektrizität — und der Differentialausdruck dieser Synthese läßt sich als Welle im Sinne der Mechanik interpretieren. Handelt es sich hier auch nicht wie in der Quantenphysik um einen elementaren Gegensatz, so scheint doch ebenfalls eine dialektische und also der Synthese bedürftige Beziehung vorzuliegen, die vielleicht dem Unterschied von kinetischer und potentieller Energie entspricht. Diese Theorie ist ein genialer mathematischer Griff, aber sie hebt damit den Substanzbegriff (»Äther«) ebensowenig auf, wie etwa umgekehrt durch die problematischen Versuche Maxwells, die Funktionsweise des »Äthers« mit mechanischen Modellen zu veranschaulichen, seine Theorie in Frage gestellt werden kann. Der grundsätzliche Gegensatz Elektrizität-Magnetismus bleibt ferner ebenso bestehen, wie der Gegensatz Korpuskel-Welle in der Quantenphysik.

philosophische Analyse der Wirklichkeit aufgehoben, sondern lediglich überbaut. Das physikalische und philosophische »Wesen« der Dinge ist selbst ein Stück Wirklichkeit, eine kosmische Schicht, die wir erst aus dem Dunkel heben. »Schein«, wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge«, sagt Nietzsche einmal.

Der Physiker liefert zwingende Hinweise und eindeutige Inhalte, er bereitet die philosophische Erkenntnis vor, indem er zunächst einmal die Begriffe Raum, Zeit, Substanz, ja in gewissem Sinne auch Kausalität durch den Entwurf eines durchgreifenden mathematischen Weltbildes aus dem Wirklichkeitsdenken herauslöst. Dies bedeutet aber nicht, daß diese Kategorien nun aufgehoben wären, so wenig wie der elementare Wirklichkeitsbegriff durch die Philosophie aufgehoben werden kann. »Wie kalt und fremd sind uns bisher die Welten, welche die Wissenschaft entdeckte! . . . Und doch soll allmählich ‚die Wahrheit' sich in unseren Traum verketten und wir sollen einmal wahrer träumen!« (Nietzsche).

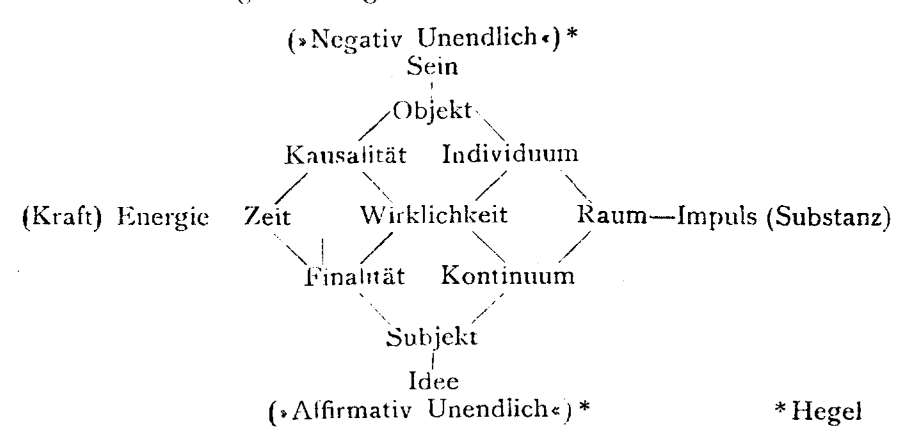
Es handelt sich hier also um einen Fortgang, einen »Prozeß« im Sinne Hegels, keineswegs um einen Umsturz! Diesem Prozeß stemmen sich Beharrungskräfte entgegen, denn die ans Herz gewachsene »wirkliche« Welt will man eben nicht gegen ein Phantom eintauschen. Daher der beschwörende Eifer, mit dem die Positivisten unter den Physikern, die Mechanisten unter den Biologen und neuerdings auch gewisse fälschlich auf Nietzsche sich berufende Vertreter einer Lebensphilosophie immer wieder zurückzulenken versuchen. Aber es gibt hier keine Umkehr mehr. Die unmittelbare Welt, die uns herrisch, erdhaft, stumm, nur dem Künstler redend, entgegentrat, hat begonnen in einem neuen Lichte zu erglühen und in ihrer »geistigen« Bedingtheit eine höhere Gestalt zu zeigen. Sollen wir gewohnheitsmäßig dieser Gestalt mißtrauen, weil sie sich auf dem Hintergrund des »Subjektes« abzeichnet, dieses zerbrechlichen, geschöpflichen, irrenden Wesens? Oder sollen wir hier die weltgestaltende Macht des »Geistes« erkennen, so daß wir zu der Anschauung gezwungen werden, daß es nicht nur einen objektiv-jenseitigen, sondern auch einen subjektiv-diesseitigen Grund der Dinge und der Wirklichkeit gibt? Dies ist eigentlich schon der Standpunkt Kants, über den wir nur um einen Schritt hinausgehen, den Hegel vorbereitet hat.

Wir verstehen den »Geist« nur über die Rätselsprache der Dialektik. Die Dialektik spaltet das wirkliche Geschehen nicht etwa in seine Bestandteile — da es als Ganzes nicht geteilt werden kann —, sondern sie legt es in seinen letzten begrifflichen Möglichkeiten auseinander. In der Zusammenschau des dialektisch Geschiedenen erkennt die Philosophie, obwohl auf einer höheren Stufe, die gleiche Einheit des Wirklichen, die auch der

naive Mensch erlebt. Die Protestfanfaren mancher Lebensphilosophen gegen das Intellektualistische im deutschen Idealismus sind deshalb unnötiger Aufwand.

Das dialektische Denken hebt nicht, wie Kierkegaard in bezug auf Hegel meinte, den Widerspruch auf, während er sich in der Existenz behauptet, sondern der Widerspruch »existiert« und steckt ja auch in der Synthese als Antrieb zu neuer Gestaltung. Man kann mit Nietzsche auch sagen: die Synthese ist der apollinische Blick auf das Eine und Ganze, in der aber die zerstörend-schöpferische Urgewalt des Dionysischen noch lebt.

Kant zeigte den Weltgegensatz in einfacher Auseinanderfaltung, Hegel bog das Weltgeschehen zum Kreise. Wir veranschaulichen das Bild der Welt in der Ganzheitsform des Kristalls, dessen Erscheinung aus den Spannungskräften seiner Achsen verstanden werden kann, und versuchen dieses Bild in der folgenden Figur anzudeuten:



Dieses Diagramm zeigt mit zwingender Deutlichkeit, so etwa wie eine Lücke im periodischen System der Elemente, die Stelle, welche die Finalität im Zusammenhang der Kategorien einnehmen muß und wie dieser Zusammenhang sie geradezu fordert.

Das Diagramm zeigt unter anderem auch die dialektische Korrespondenz von Energie und Masse. Die zahlenmäßige gegenseitige Abhängigkeit von Energie und Masse bzw. ihre physikalische Identität ist bekanntlich durch die Relativitätstheorie festgestellt worden. Nach diesem Verhältnis kann Masse nicht nur als Energie aufgefaßt, sondern eindeutig als Energie ausgedrückt werden und damit, d. h. durch die mit dieser Theorie in Übereinstimmung befindlichen Naturtatsachen ist die dialektische Korrespondenz von Energie und Masse bewiesen. In der vorrelativistischen Physik waren zwar zwei entgegengesetzte Richtungen der Mechanik — die

kinetische und die energetische — erkennbar, welche die offenbar gleichwertigen Möglichkeiten einer auf die Begriffe Masse bzw. Kraft allein gegründeten Naturauffassung zeigten und damit schon den Gedanken an eine dialektische Beziehung der beiden Begriffe nahelegten. Aber erst die relativistische Physik hat den exakten Zusammenhang dargestellt und so allerdings auch den Begriff der Substanz ganz auszuschalten gesucht. Aber er läßt sich nicht ausschalten, so sehr dies auch schon die elektro-dynamische Feldphysik nahegelegt hatte, denn die Substanz ist ebenso wesentlich im kosmischen Gefüge wie die Energie selbst. Auch hier können wir die Wirklichkeit nur dialektisch begreifen.

3. Vom Rang des Lebens.

Der Monismus ist ein Bedürfnis der Trägheit.
Nietzsche.

Leben und Seele beruhen auf »Ätherschwingungen« — das war die tiefsinnige Auskunft Häckels und seiner Gesinnungsverwandten. Über den Äther selbst machte man sich allerdings nicht viel Gedanken. Inzwischen ist der Äther selbst fragwürdig und damit jener Ansatz von vornherein unbrauchbar geworden. Das Problem wurde von einer gewissenhafteren Generation unter Ablehnung des mechanistischen Erklärungsmonopols wieder angegriffen, wobei der »Vitalismus« vielfach die Führung hatte.

Der Vitalismus suchte sich vom Studium der Lebenserscheinungen ausgehend ein philosophisches Fundament zu schaffen, aber dieser Ausgangspunkt war offenbar unzureichend. Doch schälte sich mehr und mehr die Überzeugung heraus, daß der Organismus als ein Ganzes betrachtet werden müsse, also nicht ohne Verlust eines höheren Zusammenhanges in seine Teile auflösbar sei. Dieser Zusammenhang wurde objektiviert als »Entelechie« (in Anlehnung an den entsprechenden aristotelischen Begriff), als »Lebenskraft« — eine unschuldige Begriffsbildung und nicht kritikloser als etwa die physikalischen Begriffe »Äther« oder »Kraft«. Allerdings wurde damit die Vorstellung nahegelegt, daß etwas von »außen« wirke und dagegen wehrt man sich heute vielfach mit gutem Grund. Die Entelechie erscheint wie ein Maschinenwärter, der an einer komplizierten Maschine Ventile oder Schalter betätigt. Diese Trennung in eine Maschine und eine lenkende Potenz ist unbefriedigend, weil sie eine kausale Wirkungsweise zugrunde legt oder wenigstens das objektiv Gegebene des Organismus mechanistisch interpretiert. Doch verpflichtet der Vitalismus keineswegs zu solchen besonderen Anschauungsweisen, sein Schwergewicht liegt in der grundsätzlich antimechanistischen Einstellung, die schließlich

zu den Begriffen der Ordnung und Ganzheit in bezug auf den Organismus geführt hat. Mit diesen Begriffen ist das wesentlich Unterscheidende des Lebens gesichtet, wenn auch noch nicht unzweideutig und erschöpfend präzisiert, da sie offenbar auch in bezug auf gewisse Erscheinungen des Anorganischen gelten. Ein Kristall, ein Molekül ist ebenfalls eine geordnete Ganzheit und es muß also jedenfalls noch etwas fehlen, was die Eigenart des Lebens entscheidend kennzeichnet. Der Begriff der Ganzheit muß durch den Begriff der biologischen Finalität eingeengt und durch die Erkenntnis von der Stellung des Lebens im systematischen Zusammenhang der Welt ergänzt werden. Deshalb ist sowohl das Verbindende wie das Trennende zu entwickeln, wie es das Gesetz dialektischer Weltbetrachtung fordert.

Statt dessen versucht man es immer wieder mit monistischen Deutungen, von welchen der ästhetische Materialismus Häckels und Anderer oder der Hylozoismus d'Alemberts, Diderots und vieler neuerer Lebensphilosophen nur verfeinerte Spielarten darstellen. Es kommt fast auf das Gleiche hinaus, ob man das Leben »materiell« erklärt oder ob man auch die Materie als »belebt« ansieht. Das Problem wird auf diese Weise nicht gelöst, sondern nur abgewälzt. Es kann nur durch eine Weltbetrachtung verständlich werden, welche den anorganischen und den organischen Bereich, statt sie zu vermengen, durch einen gemeinsamen Begriff verbindet: durch die Kategorie der Finalität.

Die entscheidende Fragestellung ergibt sich in der Physik wie in der Biologie aus der Betrachtung der Mikrostrukturen, der Elemente. In der Physik sind es die Atome, deren Erforschung soviel umwälzende Tatsachen ins Licht gerückt und neue Denkformen angeregt hat, in der Biologie sind es die Keime (bzw. Zellen). Ganz analog der Dialektik von Korpuskel und Welle ist die Dialektik in der Entwicklung des Organismus: diese kann geometrisch, d. h. aus kleinsten raum-zeitlichen Schritten ableitbar und dynamisch, d. h. final (jeder Entwicklungsschritt gleichsam selbständig und ohne erschöpfende kausale Bindung nach rückwärts) aufgefaßt werden (»Präformation« oder »Epigenese«).

Man hat die Vorstellung streng geometrischer Präformation dadurch zu mildern gesucht, daß man sich die Entwicklungsabfolge nicht als eine bloße Vergrößerung des in kleinstem Ausmaß Angelegten, sondern als einen durch chemische Beziehungen (Fermente u. dgl.) geknüpften Zusammenhang erklärte. Auf diesem Wege wird man schließlich auf den Begriff einer Urkausalität und »Allplanmäßigkeit« (Schmalfuß) gestoßen, als seien jene chemischen Beziehungen an sich schon für ihre mögliche Aufgabe im Zusammenspiel organischen Geschehens abgestimmt. Da es sich um ein

dialektisches Verhältnis zwischen Kausalität und Finalität handelt, so ist es durchaus denkmöglich, ja sogar bis zu einem gewissen Grade überzeugend, wenn man das finale Element in das kausale Gefüge hineininterpoliert. Günstigstenfalls erreicht man durch eine solche Mechanisierung Leibnizscher Gedanken eine behelfsmäßige Veranschaulichung der zeitlichen Komponente des Entwicklungsgeschehens, so wie die Vorstellung der Präformation die räumliche Komponente veranschaulicht. Aber man begreift so nicht das unauflösliche raum-zeitliche Ineinander, als welches sich uns der Organismus darstellt. Schon das Atom kann, wie wir gesehen haben, nicht restlos raum-zeitlich definiert werden und in noch höherem Maße gilt dies vom Organischen.

Trotzdem versucht man immer wieder den Organismus nach dem Modell der Maschine zu verstehen. Aber bei der Maschine fallen Idee (die im Kopf des Konstrukteurs ist) und Zweck (welcher dem Zusammenhang menschlicher Interessen angehört) auseinander, im Organismus verschmelzen sie, er ist alles »mit einem Male«. Idee und Existenz durchdringen sich in ihm. Der Organismus ist eine vollkommene Einheit, ja er ist geradezu ein Unendlich-Einheitliches. Ähnlich wie die in Wirklichkeit stetig verlaufenden Naturvorgänge in dem Grenzbegriff des Unendlichkleinen, so kann auch die raum-zeitliche Geschlossenheit des Organismus nur in dem Grenzbegriff des Unendlicheinheitlichen erfaßt werden.

Diese unendliche Einheit des Organismus ist nicht nur Verwandlungen, wie Materie und Energie, oder Umsetzungen, wie die chemisch definierten Stoffe, sondern einem Vernichtungsgefälle, dem Tod, ausgesetzt, in welchem sie sich behauptet.

Um nun zu einem Bewußtsein der Welt im Ganzen zu gelangen, dürfen wir weder das physiko-chemische, noch das organische Geschehen allein zur Grundlage nehmen (letzteres versucht der »Holismus«). So wie sich Finalität nicht auf das Organische beschränkt, so ist auch die Form des Unendlicheinheitlichen nicht ausschließlich nur im Organischen erkennbar, denn sie kennzeichnet auch die höheren Stufen des Selbstbewußtseins und des Weltbewußtseins.

Zwischen all diesen Stufen vom Anorganischen an aufwärts besteht ein Zusammenhang derart, daß jede Stufe der folgenden als Aufbaustoff dient und jedesmal Subjekt wieder Objekt wird — eine fortschreitende Potenzierung im Vertikalzusammenhang der Welt, in welchem so die Dialektik der Entwicklung zum Ausdruck kommt. Aus den chemischen und physikalischen Möglichkeiten der »Materie« formt sich das Leben, aus der Mannigfaltigkeit des Lebens als seelisches Geschehen

das Selbstbewußtsein, und aus dem Selbstbewußtsein als »objektivem Geist« das Weltbewußtsein. Immer wird eine in irgendeinem Sinne »objektive« Mannigfaltigkeit (materiell, psychisch, kulturell) zu einem Unendlicheinheitlichen zusammengefaßt und dient dann selbst wieder als Element einer höheren Einheit [1]).

Es liegt an der durch die Entwicklung bedingten bisherigen Blickrichtung des Denkens, wenn die Gestalt des Lebens in die Asche kausaler Zusammenhänge zerfällt. Zugleich liegt dies am Ablauf der Zeit, die uns als einzig Greifbares das Vergangene zurückläßt, in welchem wir zunächst vergeblich nach den Spuren der schöpferischen Finalität suchen. Kierkegaard hat Hegel den Vorwurf gemacht, daß er sich nur mit dem Gewordenen beschäftige, nicht mit dem Werdenden und Kommenden. Kierkegaard berührt damit einen entscheidenden Punkt in unserem Verhältnis zur Welt, wenn er auch Hegels Verhältnis zur Geschichte damit nicht gerecht wird. Das Gewordene ist bloß der entseelte Niederschlag des Geschehens — sei es nun das, was wir am Organismus unmittelbar beobachten können, sei es das, was uns als Geschichte im Bewußtsein bleibt —, wenn es nicht in einer vertieften Betrachtung wiedergeboren wird. Nur so können wir, um ein Bild zu gebrauchen, die uns sonst verborgene Hälfte des Mondes erschließen.

Dies gilt nicht nur allgemein gegenüber den mechanistischen Theorien in der Biologie, sondern vor allem gegenüber den kausalen Abstammungslehren. Der Darwinismus insbesondere sucht den Erklärungsgrund für die Vielgestaltigkeit und Steigerung der Lebensformen in deren Umwelt, aber diese Erklärung ist vollkommen trügerisch; denn darnach erscheint die Umwelt gleichsam als formender Hohlraum, den die plastische Masse des Lebens erfüllt und damit erhält das Problem lediglich eine negative, dialektisch ausweichende Fassung. Indem wir eine treibende Kraft und ein unendlich anpassungsfähiges Material voraussetzen, haben wir gerade das vorausgesetzt, was erklärt werden sollte, ganz abgesehen davon, daß die Umwelt auch nicht im entferntesten die Eigenschaften besitzt, die sie für eine solche negative Problemfassung haben müßte.

Wir treffen darum von jeder Seite der Lebensprobleme her auf den Begriff der Finalität. Dieser Begriff deckt sich indessen keineswegs, wie wir gezeigt haben, mit dem Begriff der Zweckmäßigkeit, des Teleologischen,

---

1) Das hier dargestellte Prinzip des dialektischen Schichtenbaues der Welt scheint mir vereinbar, ja vielleicht verwandt mit den Andeutungen, die W. Heisenberg über die Entwicklung eines Weltbildes vom Standpunkt der Quantenphysik aus macht (Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, 42), die ich aber erst nachträglich kennenlernte.

die Zweckmäßigkeit ist vielmehr nur die Erscheinungsform der Finalität[1]).

4. Vom Rang des Menschen.

Der geniale Zustand eines Menschen ist der, wo er zu einer und derselben Sache im Zustand der Liebe und der Verspottung sich befindet. Nietzsche.

Die Ablösung von der Natur und die Auseinandersetzung mit dieser Tatsache stehen im Mittelpunkt aller menschlichen Geschichte. Wir wollen versuchen, uns Rechenschaft über die Stellung des Menschen zum Weltganzen zu geben; ob er nur ein verlorener Gast im unendlichen Raum ist oder ob er seine Stirne frei zu den Sternen erheben kann.

Von vornherein lehnen wir jede Auffassung ab, die den Menschen im Gegensatz zu den Zeugnissen der Natur — der Erdgeschichte oder der Biologie — sehen möchte, etwa ohne den Erdenrest seiner tierischen Abkunft und ohne die Bindung an das unerbittliche Geschick der Kreatur. Ebensowenig aber können wir die entgegengesetzte Auffassung billigen, daß der Mensch nur ein Produkt seiner physischen Umwelt sei, auch wenn sie als mütterlicher Urgrund verherrlicht werden sollte oder wenn man seinen geistigen Raum als eine trügerische »Spiegelwelt« betrachtet, die er in kindlicher Befangenheit als das Wesentliche zu verehren geneigt ist (wie etwa Breysig dies darstellt).

Das Problem der Stellung des Menschen hängt unmittelbar mit der Rolle des Bewußtseins zusammen, die wir im vorhergehenden Abschnitt schon anzudeuten versuchten. Man kann darüber streiten, ob die seelischen Vorgänge bei Tieren »bewußt« seien, und es hängt dies ganz davon ab, was man unter »bewußt« verstehen will. Das Tier lebt und reagiert jedenfalls als ein Ganzes, sein Daseinsempfinden ist egozentrisch, aber nicht ego-logisch, wie man die Loslösung des Selbst aus dem Zusammenhang körperlich-seelischer Existenz bezeichnen könnte. Im Unterschied von menschlicher bewußter Existenz kann, ja muß man das Seelenleben des Tieres als »unbewußt« voraussetzen, und damit ergibt sich die Frage, wieweit der Mensch etwa selbst noch an jenem »Unbewußten« teilhat.

---

1) Auch die Gestaltpsychologie sieht sich gezwungen, neben dem kausalen Geschehen ein »freies«, »geordnetes« Geschehen anzunehmen, in welchem »Fernkräfte« wirken (vgl. R. Metzger, Psychologie, 41). Aber die Gestaltpsychologie kann von ihrem Ausgangspunkt aus die metaphysisch-erkenntnistheoretischen Zusammenhänge nicht sehen, sie gelangt zu ihrem Postulat eines geordneten Geschehens lediglich von der vorurteilslosen Beschreibung ihrer Tatbestände her. Doch liegt hierin ein wichtiger Beitrag zur objektiven Erfassung dessen, was uns im Anorganischen und im Organischen als Finalität begegnet.

Das Unbewußte spielt in der modernen Seelenheilkunde eine große, aber umstrittene Rolle, es ist ein problematischer Begriff, der sich in unsere Denkweise, das Denken von bewußten Wesen, nur schwer fügen will.

Man hat deswegen gegen die Autonomie des Unbewußten eingewendet, daß es durch die Psychoanalyse »rationalisiert« werde (so z. B. Bumke), d. h. daß man Funktionen des Bewußtseins wie etwa das Denken darauf übertrage. Sehen wir davon ab, daß es auch ein unbewußtes »Denken« gibt (das folgerichtige Verarbeiten einer Umweltsituation oder -aufgabe), so läßt sich aber vor allem wahrscheinlich machen, daß das Bewußtsein nicht nur die theoretische Deutung des Unbewußten prägt, sondern auch dessen tatsächliche Erscheinung, wie sie der Psychoanalyse praktisch begegnet, derart, daß aus der tieferen Schicht der Seele stammende Inhalte erst durch das Bewußtsein ihre bestimmte Gestalt gewinnen. Seelische Erkrankungen wären dann also aus einer inneren Ungleichheit von Bewußtsein und »Seele« zu verstehen, wenn etwa die Formkraft des Bewußtseins nicht voll entwickelt oder ungewöhnlichen Antrieben und Konflikten nicht gewachsen ist.

Die Entwicklung der Seelenheilkunde geht der Entwicklung der Naturwissenschaften selbst parallel. Die Naturwissenschaft hat den in mythologischen Vorstellungen verkapselten Menschen in seiner ursprünglichen kreatürlichen Nacktheit enthüllt. Die Seelenheilkunde ist den gleichen Weg gegangen und hat so den Blick des theatralisch mit seinen Kulturfortschritten glänzenden Menschen für die primitiven Anfänge seines seelischen Daseins freigemacht. Sie zeigte zum Entsetzen der unschuldig-gutgläubigen Idealisten übertünchte Gräber: das Erbteil tierischer Existenz in triebhafter Selbstbehauptung und hemmungsloser Geschlechtlichkeit, elementare Mächte, die der Kulturfirnis vielfach nur überdeckt hatte. Wo Natur und Kultur heftiger zusammenstoßen, da soll es nun nach der Auffassung der Psychotherapie bei entsprechender Anfälligkeit zu seelischen Erkrankungen, d. h. zu Neurosen kommen.

Aber wie die von den exakten Wissenschaften ausgehende naturalistische Weltbetrachtung, so hat auch die Psychoanalyse weit über das berechtigte Maß hinausgegriffen. In der Kultur sah sie schließlich nur die matten Sublimierungen lebensvoller Triebe und abstumpfende menschliche Satzung, die Natur allein erschien ihr als das Echte und Ursprüngliche, wenn auch in gewissem Sinne Rohe und Dunkle.

Es ist niemand anderes als Nietzsche selbst, der mit der Psychoanalyse ein beträchtliches Stück Weges zusammengeht. Auch er frägt erbarmungslos nach Wert und Gewicht der Kultursubstanz, auch er schärft den Blick für die Urnatur des Menschen, für die Bestie, die unter den künstlichen

Formen der Gesittung schläft. In beispielhafter Weise erlebt er an sich selbst das Ringen der Triebgewalten mit den apollinischen Mächten der Zucht und der Bildung in einer Zeit, da die Menschheit sich zu häuten und neues Wachstum unter abschreckenden Krisenerscheinungen die alten Formen zu sprengen schien. So verkündet er die »Umwertung aller Werte«, aber nicht etwa nur zersetzend und allein dem Elementaren zugewendet, sondern in einer großartigen neuen Gläubigkeit den »Übermenschen« erwartend und erhoffend.

Für eine reine und positive Wirkung dieser aus letzter Hingabe geschöpften Kulturkritik war es sehr abträglich, daß Nietzsche die Probleme zwar fast überscharf umrissen, aber eine letzte Deutung und Entscheidung nicht gegeben hat. Bezeichnend in dieser Beziehung ist besonders auch seine Haltung gegenüber dem Problem des Bewußtseins. Es gibt Äußerungen Nietzsches, wonach er nicht unähnlich der Psychoanalyse das Bewußtsein als etwas Sekundäres, fast Störendes und Überflüssiges betrachtet. Dagegen sagt er an einer anderen Stelle: »Das Bewußtsein erscheint gewöhnlich erst, wenn das Ganze sich wieder einem höheren Ganzen unterordnen will — als Bewußtsein zunächst dieses höheren Ganzen, des Außer-sich. Das Bewußtsein entsteht in bezug auf das Wesen, dem wir Funktion sein könnten ...« Wir stellen diesen Worten eine Äußerung von Kierkegaard gegenüber: »... daß er sich niemals für ewig entscheidend als Geist, als Selbst bewußt wurde oder was dasselbe ist: der niemals darauf aufmerksam wurde und im tiefsten Grunde das Erleben hatte, daß ein Gott existiert und er, er selbst, für diesen Gott existiert.«

Diese beiden Sätze weisen darauf hin, daß mit dem Bewußtsein, das die naturhaften Bindungen löst oder lockert, gleichzeitig die Erkenntnis höherer Bindungen durchbricht, die sich dann auch in der Form religiöser Beziehung darstellen können. Dieser Entwicklungsdialektik des Bewußtseins entspricht eine Dialektik des »Unbewußten«. Das Unbewußte ist nämlich polarisiert und kann deshalb sowohl als Triebsphäre wie als Ursprung schöpferischer Leistung erscheinen. Auch diese Doppeldeutigkeit ist ein Grund für die zahllosen Mißverständnisse, die sich mit dem Begriff des Unbewußten verknüpfen.

Der Aufstieg vom Vorbewußtsein zum Ich, zum Selbstbewußtsein geht nach dialektischem Gesetz über eine Stufe der Gegenständlichkeit, und zwar zunächst über das Du, das der Primitive unter der Form der außerordentlichen Mana-Persönlichkeit (d. h. der zauberkräftigen Persönlichkeit) erlebt. Eine andere Art bewußtseinsbildender Objektivität ist das Totem- und Taburitual der Primitiven. Am Totem,

dem heiligen Stammestier, und in den Tabuverboten ist der Selbstwert jedes Einzelnen verankert. Das Taburitual ist die Vorstufe der mit Hilfe des Schuldbegriffs aufgebauten Sittlichkeit und erst das Gefühl der Schuld, das deshalb auch in seelischen Erkrankungen eine so große Rolle spielt, hat, wenn auch in negativer Weise, das Selbstbewußtsein entscheidend mitgeformt. Das Selbstbewußtsein geht vom Verantwortungsbewußtsein aus und damit rollt sich das Problem der Willensfreiheit vor uns auf.

Für dieses Problem gelten die gleichen grundsätzlichen Schwierigkeiten wie für das Problem der Finalität überhaupt. Auch die Entscheidungen des Willens verflechten sich für uns sofort mit dem allgemeinen Kausalnexus, der wie ein Spinngewebe alles unserem Auge Sichtbare überzieht. Freiheit des Willens gibt es vor allem nicht grundsätzlich, es gibt vielmehr Freiheit nur in dem Maße, als der Entwicklung des Selbstbewußtseins entspricht und dieses sich damit gleichzeitig einer höheren Gesetzlichkeit unterwirft. Das Selbstbewußtsein und folglich die Stufe der Freiheit sind keineswegs bei allen Individuen gleich, sondern von höchst verschiedener Reife und Ausprägung, vielleicht nicht unähnlich der ganz verschiedenartigen Differenziertheit der Organismen.

Man wollte die Freiheit des Willens allein schon darin sehen, daß er das Gesetz der eigenen Person vollstrecke. Aber dies ist kein Ausweg aus der Umklammerung der Kausalität, da ja der Charakter naturbedingt und nur der Generalnenner aller kausalen Beeinflussung ist. Der Wille kann nur insofern frei sein, als er einer höheren und überpersönlichen Gesetzlichkeit dient, der Finalität nämlich, deren Befehl ahnend oder bewußt vernommen wird. Nur in der Erfüllung eines solchen Auftrags vermag der Mensch die rohen Kräfte zu lenken und zu bezwingen und so das Gefühl der Freiheit zu gewinnen. Der Einzelne ist eingeschaltet in einen größeren Entwicklungsvorgang, er soll etwas, aber dieses Sollen ist kein Imperativ und kein Gesetz, sondern eine Gesetzlichkeit, die ebensowenig wie das Unbewußte als Schoß genialen Schaffens konkret bestimmt werden kann. Diese Gesetzlichkeit gipfelt darum auch keineswegs in Moral und Gesittung, d. h. in dem Verhältnis zum Anderen, sondern sie zielt auf die Gestaltung des ganzen Menschen und gerade dafür haben Nietzsche und Kierkegaard uns die Augen geöffnet, Nietzsche mit feierlicher Intonierung eines Zukunftshymnus, Kierkegaard in strenger religiöser Besinnung.

Überhaupt ist hier das Religiöse nur schwer vom Sittlichen abzusetzen. Nietzsche sah dies nicht, ihn hat der eifernde Kampf gegen ein Schein- und Afterchristentum hart und bitter gemacht. Aber wenn der religiöse Mensch die göttliche Gnade oder das Erwähltsein erlebt, so ist auch dies

im Grunde nichts anderes als das Innewerden eines höheren geistigen Zusammenhanges. Die Menschheit hat allerdings diese Erkenntnis einiger genialer Naturen, vor allem Luthers, nicht wenig büßen müssen; als Calvinismus umgab sie sich in abergläubiger Verbohrtheit mit harter weltlicher Disziplin und verbog einen tiefsinnigen Gedanken in leere materielle Betriebsamkeit — eines der bemerkenswertesten Beispiele des Fluchs, der auf solchen Verwechslungen liegt.

Die Funktion des Bewußtseins ist verstandesmäßig Kritik und willensmäßig Entscheidung, zuletzt aber, als Äußerung des religiösen Sinnes, die Zusammenfassung des Erlebens als persönliches Schicksal, das einen verborgenen Sinn erfüllt. So ist das Bewußtsein der Rahmen eines Gestaltungsvorganges, in welchem Gut und Böse, Schaffen und Zerstören, Schmerz, Lust und Beglückung als an sich formlose Möglichkeiten zu dem Ganzen persönlichen Seins und Schicksals ordnend und wertend zusammengefügt werden.

Die Psychoanalyse bezeichnet die Natur des Unbewußten als »ambivalent«, d. h. in Gegensätzen schwingend. Für gewisse krankhafte Zustände ist diese Gefühlshaltlosigkeit charakteristisch, hier fehlt die zentrierende und formende Kraft des Bewußtseins. Diese Ambivalenz begegnet uns, auf die Kultur übertragen, im Begriff des Dionysischen, der bei Nietzsche bekanntlich eine hervorragende Rolle spielt. Das Dionysische ist jedoch im Unterschied von pathologischer Ambivalenz etwas Positives, nämlich die gegensätzlich gespaltene Lebensfülle, der Antrieb zu schöpferischer Leistung und zur Vertiefung des Weltgefühls. Es enthält den ganzen Reichtum aller Möglichkeiten des Seins, wird aber nur dann zu etwas Fruchtbarem, wenn es sich dem Apollinischen vermählt, wie dies die großartige Kulturleistung der Griechen bezeugt; denn der thrakische Dionysoskult, den die Griechen übernommen hatten, ist selbst nur etwas Barbarisches. »Das Maßlose, Wüste, Asiatische liegt auf seinem Grunde« sagt Nietzsche und ähnlich sieht Hermann Hesse in den Gestalten Dostojewskys das Asiatische in einer Form, die, obwohl quälend und verwirrend, doch wie eine Rückwendung zum Ursprung, wie ein Erneuerungsversuch mit zwar gefährlichen, aber zugleich hoffnungsvollen Mitteln erscheint. Sollten die Deutschen hier, wenn auch auf einer anderen Ebene, ein ähnliche Aufgabe haben wie die Griechen dem Fremdling Dionysos gegenüber? Die deutsche Mittlerrolle zwischen Ost und West scheint es zu fordern.

Auch Jakob Böhme sah die Urgegensätze des Guten und Bösen, des »Liebesfeuers« und des »Zornfeuers« in Gott vereint und Hermann Hesse erlebt den »Demiurgos« (»Abraxas« in seinem Roman »Demian«) als Inbegriff der schöpferisch-kämpferischen Urgewalten. Aber dort in der Tiefe

des Unbewußten und Chaotischen sehen wir nur wie in einem dunkeln Spiegel das Licht des ordnenden und zielgewissen Geistes. In solchen Visionen lauert die gleiche Gefahr der Verwechslung wie in den engstirnigen Theorien der Psychoanalyse, wenn sie über dem beherrschenden Eindruck der Mächte des Unbewußten den Primat des Bewußtseins übersieht und ihm nur die Rolle einer »Zensur«-Instanz zuweist. Im Unbewußten, das ja nur in bewußter Auseinandersetzung Gestalt gewinnt, liegt ebensowenig der Schwerpunkt, wie etwa im erfaßbaren Kausalgeschehen, in das für das forschende Auge der Organismus zerfällt. Der Schwerpunkt liegt vielmehr im Bewußtsein, durch das wir am Geiste teilhaben und in dem wir eine finale Ordnung sich verwirklichen sehen. Mögen wir auch mit Bachofen und Nietzsche die mütterlichen, chtonischen Gewalten der Erde verehren, so werden wir doch mit unwiderstehlicher Gewalt von ihr fortbewegt. Diese Verehrung ist zwar mehr als eine späte Vorliebe fürs Archaische, sie ist ein natürliches Gegengewicht für die zunehmende Abstraktheit unseres Lebens, aber es wäre sinnlos, mehr darin zu sehen.

5. Vom Rang des Geistes und vom Sinn der Geschichte.

Wo keine Götter sind, da walten Gespenster.

Novalis.

Das Gefühl, daß irgend etwas in den Grundlagen unseres Lebens nicht in Ordnung sei, ist allgemein und kommt auf sehr verschiedene Weise zum Ausdruck. Eine tiefgründige, wenn auch einseitig übertreibende Deutung hat Klages gegeben. Er betrachtet den Geist als den »Widersacher der Seele«, als den Zerstörer einer vollkommeneren, ursprünglichen und harmonischen Ordnung. Dieses Weltbild überrascht durch seine große Ähnlichkeit mit der Philosophie Schopenhauers, wobei allerdings die Vorzeichen umzukehren sind. Bei Schopenhauer entfaltet sich das Leben als dumpfer und triebhafter Wille bis zu dem einschneidenden Augenblick, wo (im Menschen) die Welt zur Vorstellung wird. Damit beginnt die Heimkehr der unerlöst gebärenden Schöpferkraft zu sich selbst. Bei Klages ist es gerade umgekehrt: die frühe Stufe des Lebens ist der erste glückliche Wurf der Schöpfung und erst durch den »Geist« wird Zwiespalt, Verwirrung, ja Selbstvernichtung hineingetragen. Diese Umkehrung wird indessen erst völlig verständlich, wenn man die Fortbildung Schopenhauerscher Gedanken durch Nietzsche mit in Betracht zieht.

Klages hat zweifellos gewisse Erscheinungen scharf gesehen, aber er entwirft ihr Bild auf einem falschen metaphysischen Hintergrunde. Seine

Deutung ist das Gegenteil einer Theodizee, hat aber trotzdem ein ähnliches Ziel, denn sie ist ein metaphysischer Kampf gegen den Tod, der eben auch in der Maske des »Geistes« erscheint. Der Geist hat die alten Lebensgrundlagen erschüttert, er zehrt an der Sicherheit der Instinkte, er verbreitet Kälte und Leere, entfesselt brutale mechanische Gewalten. Aber warum sollte er nicht zerbrechen, um aufzubauen? Noch ist das ernste Drama der Geschichte nicht bis zu dem Punkte fortgeschritten, wo auch die positiven Werte geistiger Entwicklung unzweideutig erkennbar sind. Zudem muß man die Geschichte vom Standpunkt tragischer Weltbetrachtung sehen, um zu erkennen, daß das, was uns als Wert und Ziel des Daseins vorschwebt, nur in hartem Ringen und steter Bedrängnis durch Schein und Gefahr verwirklicht werden kann. Auch die abstoßenden Erscheinungen der Geistkultur, die Klages so eindringlich darstellt, müssen in diesem Sinne verstanden werden.

Schopenhauer gab den ersten Anstoß zu solcher tragischen Betrachtungsweise, aber es fehlte ihm das tiefere Verständnis der Geschichte und jene bedeutungsvolle Steigerung des Persönlichkeitsbewußtseins, die bei Nietzsche und Kierkegaard eine neue Stufe in der Entwicklung des bewußten Geistes bezeichnet. Nietzsche zeigt in Anlehnung an Schopenhauer eine betont naturalistische Haltung, aber neben diesem mehr positivistischen und künstlerisch unmittelbaren Verhältnis zur Wirklichkeit kommt mit Nietzsche und Kierkegaard eine andere, ganz entgegengesetzte Wirklichkeit in Sicht, eine in neuem Sinne g e i s t i g e Wirklichkeit. Es gehört mit zum Kreise dieses neuen Wirklichkeitsdenkens und dessen späterer Entwicklung, wenn man z. B. seelische Tatsachen ernst nimmt, sie mögen zunächst noch so absurd scheinen, und eben als Tatsachen wertet, wie es etwa die analytische (therapeutische) Psychologie tut. Auch die Leistungen der Phänomenologie und der neueren Psychologie (insbesondere der Gestaltpsychologie) sind hierherzurechnen, ebenso die Ontologie, welche zugleich aus naturwissenschaftlich-realistischer Einstellung zu einer Kosmologie zu gelangen hofft, wobei trotz bewunderungswürdiger Leistungen doch das Philosophisch-Grundsätzliche zugunsten des Philosophisch-Tatsächlichen notwendig zurücktritt. Auf diese Weise wurde und wird die Welt des Gegenständlichen um neue Gebiete des Abstrakten bereichert. Selbst der Versuch von Klages, eine der »Seele« entsprechende Wirklichkeit, die »Wirklichkeit der Bilder« zu rekonstruieren — man kann dies als eine Art ästhetischen Positivismus bezeichnen —, ist nur auf diesem Boden möglich.

Diesem Zuwachs geistiger Wirklichkeit entspricht naturgemäß ein ungeheurer Vorstoß ins Gebiet des Positiven: der beispiellose Ausbau der

Naturwissenschaften. Mit ihm hat das kausale Denken seine bisher größten Leistungen vollbracht, es hat theoretisch die Struktur der Dinge bis ins Letzte aufgerollt und gleichzeitig praktisch als Technik materiellen Wohlstand und Lebenssicherung in ungeahnter Weise ermöglicht. Indessen kann die Technik ebensowenig ein unbestrittenes Gut sein wie alles andere, was Menschen zufällt, auch sie muß erst mit der Unterordnung unter das Geistige die reine menschliche Gestalt gewinnen. Klages und mit ihm viele Andere, vor allem auch Nietzsche, haben auf die Entseeltheit der technischen Zivilisation und auf ihre tödliche Mechanisierung des Lebens aufmerksam gemacht, sie sehen darin ein drohendes Verhängnis, das nach Klages die Untergangsepoche des »Geistes« einleitet.

Klages ist in dieser berechtigten Ablehnung des Mechanischen und Rationalen völlig Romantiker, aber auch ihm fehlt wie Schopenhauer und Nietzsche sowohl der objektive Sinn fürs Geschichtliche wie der Sinn für Religion. Beides hängt jedoch, wie wir an dem Beispiel Hegels lernen können, eng zusammen, beides ist Ausdruck finalen Denkens.

Religiös denken heißt das Leben des Einzelnen und das Schicksal der Menschheit in einem höheren, finalen Sinn verstehen und damit das Widersinnige als zielbestimmt und versöhnbar erkennen. Nietzsche hat Spinozas »amor fati« entscheidend vertieft dadurch, daß er im Dionysischen die Dialektik des Daseins künstlerisch und sittlich zugleich erfaßte. Nicht stumpf sich beugend unter den Spruch des Schicksals, sondern in befreiter Schau der Gemeinsamkeit des Zerstörenden und des Schöpferischen fand er die Kraft zu bewußter Anerkennung des Schicksals. Nietzsche wollte dem Menschen anstelle der Objektivierung des Geschickes (vgl. oben S. 116) in einer gottbestimmten Ordnung die volle Freiheit des Subjektes in der Sinngebung des Schicksals erschließen. Er verkannte so zwar in kämpferischer Einseitigkeit die psychologische und geschichtliche Notwendigkeit jener Ausdrucksform religiösen Denkens, aber er betrat damit eine neue Bewußtseinsstufe, die sich ihren eigentlichen religiösen Gehalt allerdings erst schaffen muß.

Nietzsche hat jedoch nicht das Bewußtsein der Transzendenz, die nach dem Gesetz der Dialektik als eine Art von Gegen-Wirklichkeit im gleichen Maße mächtig wird, als das geistige Wirkliche an Umfänglichkeit gewinnt. Erst im Bewußtsein der Transzendenz kann dem Persönlichkeitsbewußtsein seine letzte Erfüllung werden.

Wenn wir versuchen, uns Finalität (im weitesten Sinne) und ihren Träger, das Transzendente, anschaulich zu machen, so bieten sich wieder zwei dialektische Möglichkeiten: entweder in der Form eines persönlichen Got-

tes oder als Pantheismus, in welchem unterschiedlich das Gesetzmäßig-Begriffliche oder das Kosmisch-Gefühlsmäßige stärker hervortreten kann. Da es sich um dialektisch zusammengehörige Anschauungsweisen handelt, so muß der höchste Begriff des Göttlichen in einer Synthese von beiden gesucht werden.

Das Transzendente ist keineswegs etwas »Jenseitiges«, wogegen sich unser ans Wirkliche und Erforschbare gebundenes Denken mit guten Gründen wehrt. Das Verhältnis zum Transzendenten ist aber auch nicht das Verhältnis zu etwas konkret Wißbarem, sondern ein Gerichtetsein, in welchem sich unsere tiefsten Beziehungen zur Welt als einem letzten G a n z e n aussprechen. Es unterscheidet sich nur um Haaresbreite und ist doch etwas völlig anderes, ob man nur die Notwendigkeit des Geschehens als Fügung bejaht, oder ob man es auf dem Hintergrund der Transzendenz sich abspielen sieht. Es ist der Schritt vom Endlichen zum Unendlichen.

Unser heutiges religiöses Empfinden und Denken ist durch das Christentum geformt. Ganz abgesehen von den Bekenntnisformeln und Dogmen, die gleich Irrlichtern im erbitterten Kampf der Meinungen flimmerten, gibt es ein Wesentliches im Christentum, das sich erst in einem mühsamen Kulturprozeß langsam herausgeschält und seine entscheidenden Energien von den germanischen Völkern empfangen hat. Dies ist mit keinem Glaubenssatz festzuhalten, denn es ist das letzte esoterische Ergebnis eines oft dämonischen Ringens, ein Fluidum, das der Geistesgeschichte fast zweier Jahrtausende als sein Edelstes und Geheimstes entströmt und unser Denken und Empfinden so elementar bedingt, daß wir uns der Ursprünge überhaupt nicht mehr bewußt sind. Es lebt ebensogut in der Musik von Bach, Beethoven, Brahms, wie etwa in den Gedanken Kants und Hegels, ja sogar Nietzsches. Nietzsches Antichristentum ist ein gewaltiger, paradoxer Akt der Selbstreinigung des Christentums, der allerdings in solcher Schärfe und Unbedingtheit nur dadurch möglich war, daß Nietzsche das Bewußtsein der Transzendenz in einer Überbetonung der Diesseitszugehörigkeit verlorenging.

Nietzsche war ebendeswegen von der Unvereinbarkeit hellenischen und christlich-orientalischen Geistes überzeugt und er widmete der Abgrenzung dieser Sphären unermüdliches Nachdenken. Einer sachlich einfühlenden, dialektisch denkenden geschichtlichen Betrachtung eröffnet sich jedoch die vollkommene Kontinuität zwischen der griechischen und der christlichen Welt. Für die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit ist es von größter Wichtigkeit, ob eine solche Kontinuität erkannt und damit der erlösende Ausgleich mit dem Griechentum von unserem heutigen geistigen und kulturellen Standort aus vollzogen werden kann. Dieser Aus-

gleich ist notwendig, wenn wir die Frage nach der inneren Festigkeit unserer abendländischen Kultur bejahen wollen.

In seinen Anfängen erscheint das Christentum wie ein Funken, der im Brennpunkt griechischer und orientalischer Geistigkeit (»orientalisch« im weitesten Sinne genommen) aufgesprungen ist. Im Griechentum lag die Bereitschaft zu einem neuen Weltgefühl in seiner dionysischen Lebensmächtigkeit und im tragischen Wissen eines hochbegabten, aber absinkenden Volkes begründet. Die Fülle und Tiefe griechisch-klassischen Geistes in einem Zeitpunkt des Zusammenbrechens aller weltlichen Ordnungen formte den aus verschärfter Subjektivität und Abstraktheit stammenden orientalischen Impuls, der als Gefühl der Schuld und der Sünde bekanntlich Nietzsches heftigsten Widerspruch erregt hat. Mit diesem Widerspruch verwirft er jedoch a l l e s Christliche, obwohl er sich gelegentlich bewußt ist, daß »Sünde, Buße, Vergebung eingemischtes Judentum« sei.

Wie in der Entwicklung des Bewußtseins selbst (vgl. Abschnitt 4), so mußte auch im Ablauf der Geistesgeschichte das Schuldgefühl seine dialektische Rolle spielen; nur der sich schuldig fühlende Mensch wird gestimmt sein, seine »Schuld« durch höhere sittliche Anstrengungen, zuletzt in der menschenumfassenden christlichen Agape wieder auszugleichen. Die Kritik, die Nietzsche und andere an diesem Punkt geübt haben, hat ihre tiefe Berechtigung gegenüber der verweichlichenden, oft sogar verdüsternden Wirkung solcher Empfindung, über die sich stärkere und reichere Naturen längst hinausentwickelt haben, sie darf jedoch nicht dazu verleiten, die Folgerichtigkeit und den tieferen Sinn jener geschichtlichen Dialektik zu verkennen. Vor allem darf nicht übersehen werden, daß es die schöpferische Überlegenheit des nordischen Geistes war, die zuerst bei den Griechen, später bei den germanischen Völkern das Christentum aus orientalischen Ansätzen eigentlich geschaffen hat. Man erinnere sich dabei daran, wie die Griechen auch den thrakischen Dionysoskult gestaltet haben.

Das Christentum ist ursprünglich als Erlösungsreligion aufgetreten und Nietzsche hat aus prometheischem Kraftgefühl dieses »bleichsüchtige« Christenideal abgelehnt. Aber Nietzsche spürte hier nicht die eigentliche religiöse Atmosphäre, er sah nicht, daß nur auf diesem Wege das Transzendenzbewußtsein sich entwickeln konnte. Fast um die gleiche Zeit hat Kierkegaard den Erlösungsgedanken auf seine wahre religiöse Wurzel zurückgeführt und von jeder allzumenschlichen Ichbezüglichkeit befreit. Indem Kierkegaard die »ewige Seligkeit« als das »absolute Telos« bezeichnet, entfernt er aus diesem Gedanken — ähnlich wie Kant in bezug auf das Sittengesetz — das nackte menschliche »Interesse« und damit den letzten Rest primitiver Ängste und Wünsche.

Wenn man also dem Christentum vorgeworfen hat, daß es den tragischen Grundzug des Lebens durch Erlösungs- und Seligkeitshoffnungen verschleiere (z. B. Heyse, Idee und Existenz), so trifft dies wohl allgemein zu, gilt aber keineswegs für die Entwicklung, die das christliche Denken schon längst (von Luther bis Kant, Hegel, Kierkegaard, Lagarde) genommen hat.

Die ausgesprochen christliche Haltung Kierkegaards den Lebensproblemen gegenüber und die ebenso antichristliche Nietzsches sind im Grunde doch ganz eng, und zwar dialektisch verwandt. Nietzsche repräsentiert in genialer Einfühlung jenes Verhältnis zum Leben, das bei den Griechen als dionysische Erlebnisfülle zum Ausdruck kommt und, wie gezeigt, eine Voraussetzung des Fortschreitens zu christlicher Religiosität gewesen ist. Indem er, selbst im Tiefsten bestimmt durch christliches Fühlen und Denken (er hat die Entwicklung des Persönlichkeitsbewußtseins durch das Christentum durchaus erkannt) und mehr um die Ausschaltung der orientalischen Elemente besorgt, jenen geistesgeschichtlichen Vorgang bei seinen Ursprüngen wieder anzuknüpfen sucht, beweist er geradezu die Richtigkeit der Annahme, daß aus dem Christentum jenes griechische Element nicht weggedacht werden kann[1]. Kierkegaard dagegen steht ganz in der Kontinuität christlichen Denkens und sucht die menschliche Aussöhnung des Tragischen im Bewußtsein der Transzendenz, wobei er allerdings von dem für die Entwicklung des Bewußtseins wesentlichen Gefühl der Schuld nicht loskommt, ja gerade darin die Welttragik subjektiv zum Ausdruck kommen läßt. In Kierkegaard, dem ausgeprägt nordischen Denker, brach noch einmal die östliche Problematik durch und bewies damit die wesenhafte Verbindung, die sie mit griechisch-nordischem Geiste im Christentum eingegangen war. Nietzsche und Kierkegaard bezeichnen daher die kritische wie die schöpferische Phase eines neuen Menschentums und sie beherrschen beide, jeder von ihnen in großartig einseitiger, doch beispiel-

---

1) Nietzsche sah seiner Natur gemäß im Griechentum nur das Dionysische, nicht jedoch das auf dem Grund des Dionysischen sich entfaltende Transzendenzbewußtsein, wie es vor allem in den eleusinischen Mysterien zum Ausdruck gekommen ist. Wohl lag den Eleusinien ein uralter Vegetationsmythus zugrunde, aber seine Symbole (darunter, wie in der christlichen Legende, die Geburt eines göttlichen Kindes) und die Art, wie sie dargeboten wurden, zielten auf einen seelischen Zustand der Schau, der Neugeburt oder Wiedergeburt hin, der nur als die früheste Form des Transzendenzbewußtseins gedeutet werden kann.

Die Vermischung griechischen und orientalischen Kulturgutes hat übrigens außer dem Christentum noch zwei andere Erscheinungen von mächtiger Nachwirkung hervorgebracht: den Neuplatonismus, der kosmologisch, und die Stoa, die anthropologisch eingestellt war. Sie bilden mit dem theologisch orientierten Christentum eine Trias, welche die außerordentliche schöpferische Kraft jener erstaunlichen Kulturperiode bekundet, die sonst gerne als eine Zeit des Verfalls dargestellt wird.

hafter Weise, den Zugang zu einer Religiosität, die tief auf christlichem Grunde ruht, aber jeder schwächlichen Empfindung und jeder Selbsttäuschung über die unerbittliche Härte der Wirklichkeit standhält.

Nietzsche vertritt im Gegensatz zum Christentum aristokratische Grundsätze, aber sein aristokratisches Denken verpflichtet — wovon er selbst als Mensch das eindringlichste Beispiel ist — in einem Maße, daß es in den Zielen doch wieder dem Christentum sich zuwendet. Die gleichmachende Tendenz des Christentums, die man wohl auf östlichen Einfluß zurückführen muß und jedenfalls ungriechisch ist, übrigens auch in der Stoa zum Ausdruck kommt, ist als weltliches Prinzip verhängnisvoll, hatte aber die Kraft eines religiösen Ideals und ist als solches auch unaustilgbar.

Kierkegaard hat Hegels Methode der Aussöhnung der Gegensätze »durch Abstraktion« verworfen, weil ihm hier zuviel willfährig verwischende Spekulation sich einzumengen schien. Das mag in einem gewissen Grade zutreffen, aber trotzdem steckt gerade auch in dieser Überbrückung des Gegensätzlichen tiefe christliche Weisheit. Schließlich ist es Hegel nicht darum zu tun, die eigentlichen »existentiellen« Gegensätze ebenso künstlich wie vielfach die logischen aufzuheben, sondern er will w i r k l i c h e Versöhnung im Ablauf der Geschichte zeigen. Diese ist keineswegs irgendeine klügliche Konstruktion, sondern ein geistiger Akt, ein E r r i n g e n des tiefsten Gehaltes, ein Durchzeichnen der F i n a l i t ä t , wie sie eben in der Geschichte ihren Niederschlag gefunden hat. Die Geschichte ist dialektische Entwicklung und damit Zusammenstoß des Gegensätzlichen. Wer die Geschichte als den Vollzug einer finalen Gesetzlichkeit begreift, der wird diese nur daran erkennen können, inwieweit sich ihm das Geschehen als die Versöhnung des Widerstrebenden anzeigt. Hegel hat diese geschichtliche Denkweise als abendländisch bezeichnet im Unterschied von der morgenländischen, daß, wie im Bilde des Phönix, aus dem Schutt des Alten neues Leben sich erhebe; es ist nicht schwer, in dieser »morgenländischen« Denkweise die Geschichtsphilosophie Spenglers wiederzuerkennen, die nur kausal-naturalistische Zusammenhänge sieht und die Leere dieser Auffassung durch düster-pathetische Untergangsmalereien und geistreiche Kombinatorik auszufüllen sucht.

Der finale Sinn der Geschichte ist nicht etwas Konkretes und also wissenschaftlich Erforschbares, er läßt sich nicht irgendwie herauspräparieren, sondern er liegt in den großen Zusammenhängen verborgen. Eben darum ist er aber auch nichts Totes und nicht etwa, wie Kierkegaard argwöhnte, nur ein Gebilde der logischen Abstraktion, sondern etwas Lebendig-Unerschöpftes, das, wenn auch abgelebt, durch seine finale Verbundenheit in die Zukunft zu wirken fähig ist. Wenn wir darum auch aus der Ge-

schichte nicht eigentlich lernen können, sondern immer aufs neue vor letzte Entscheidungen gestellt werden, in denen wir unser Eigenstes wagen müssen, so befähigt sie uns doch, aus tieferer Schicht zu handeln im Bewußtsein der Geschichte.

Dieses Bewußtsein der finalen Bestimmtheit aller Geschichte ist völlig ebenbürtig dem sittlichen Bewußtsein des Einzelnen vor den Mächten seines Schicksals, es gewährt hier wie dort Freiheit, Freiheit unter dem Gesetz, die das höchste ist, was Menschen erreichen können. Und wie das absolute Bewußtsein der Endlichkeit des Einzeldaseins im Angesicht des Todes erst das Unendliche und Transzendente zu uns heranzieht, so erkennen wir auch erst im Untergegangenen der Geschichte nicht etwa nur die grausamen Launen des Geschicks, sondern die Größe künftiger Möglichkeiten, die im Vergangenen wurzeln.

Dieses Bewußtsein ist im gleichen Maße tragisch wie religiös, denn eines bedingt das andere. Wir begreifen damit jede Entwicklung als ein Ineinander von Geburt und Tod und nicht zuletzt auch die Entfaltung des »Geistes«. Wir beklagen den Verlust seelischer Unmittelbarkeit und glauben doch an das Hervorbrechen neuer Lebensquellen, ja wir sind überzeugt, daß mit ihnen auch die alten Quellen wieder voller strömen werden.

Zusammenfassung:

1. Das Wissen auf der Stufe des Selbstbewußtseins heißt Wissenschaft. Philosophie ist dagegen das Wissen auf der Stufe des Weltbewußtseins. Wie Leben und Selbstbewußtsein etwas Organisches sind, so strebt auch die Philosophie nach einem organischen Ganzen, dem System.
2. Die Verwechslung organischer Ganzheit mit rationaler Einheitlichkeit ergibt die monistischen Weltbilder. Aber wie der Organismus an der Grenze des ständigen Zerfalls sich erhält, so ist auch echtes Weltbewußtsein nur an der Grenze des Irrationalen möglich. Diese Grenzsituation ist dialektischer Natur und damit wird auch das dialektische Denken zur eigentlichen Ausdrucksweise des Weltbewußtseins.
3. Die Naturerkenntnis auf der Stufe des Selbstbewußtseins ist gekennzeichnet durch eine spezifische Ganzheitsfunktion: die Synthese zweier Einzelmomente des Naturgeschehens zu einem kausalen, Gesetzmäßigkeit ausdrückenden Wirkungszusammenhang. Die spezifische Ganzheitsfunktion des Naturerkennens auf der Stufe des Weltbewußtseins ist dialektisch, nämlich die Synthese

zweier (dialektisch unterschiedener) Gesetzmäßigkeiten: Kausalität und Finalität.

4. Kausalität und Finalität entsprechen dem zeitlichen Aspekt der Wirklichkeit, deren räumlicher Aspekt sich in dem dialektischen Gegensatz von Individuum und Kontinuum darstellt. Finalität ist demnach nicht etwa auf die Lebenserscheinungen beschränkt, sondern grundlegend auch für die elementaren Anschauungsformen der Physik.

5. Im Schwingungsverlauf der dialektischen Weltentwicklung unterscheiden wir drei Knotenpunkte: Leben, Selbstbewußtsein, Weltbewußtsein. Jede dieser Stufen stellt die (unendliche) Einheit eines Vielfältigen dar, und innerhalb dieser Stufenfolge erkennen wir die Umwandlung der Subjekt-Stufen (Leben, Selbstbewußtsein) zum Objekt der nächsthöheren Stufe. Objekt und Subjekt stehen hier wiederum in einem dialektischen Verhältnis.

6. Mit dem Fortschreiten dieser Entwicklung differenziert sich der Begriff der Wirklichkeit. Die »Wirklichkeit« ist zunächst das Ganze von Organismus und Umwelt, tritt dann als gegenständlich Erfahrbares dem selbstbewußten, erkennenden Subjekt gegenüber und erscheint schließlich umgeben von der Aura des »Transzendenten«. Das Transzendente, dialektisch an die Wirklichkeit gebunden, erschließt sich der religiösen Ahnung und dem philosophischen Bewußtsein, diesem vor allem durch die Vermittlung des finalen Denkens. Der Begriff des Finalen durchläuft selbst wieder die Stufen der physikalischen, biologischen, psychologischen und geschichtlichen Finalität.

7. Die Weltgeschichte entwickelt sich, wie Hegel erkannt hat, in dialektischen Schritten. Ein Höhepunkt geistesgeschichtlicher Dialektik ist die Verschmelzung griechisch-nordischen und orientalischen Geistes in hellenistischer Zeit. Aus ihr sind die Stoa (anthropologisch), der Neuplatonismus (kosmologisch) und das Christentum (theologisch) hervorgegangen. Der orientalische Einschlag des Christentums verfällt der Kritik (Lagarde, Nietzsche), aber als kristallener Kern erscheint dafür der wesentliche Anteil, den griechischer Geist an der Schöpfung der führenden Religion zweier abendländischer Jahrtausende hatte. Befreit von den dogmatischen Inkrustationen und dem absterbenden, obwohl ursprünglich dialektisch fruchtbaren östlichen Einfluß könnten wir an der Schwelle des dritten Jahrtausends die Gabe der Griechen neu empfangen, um im Geiste germanischer Kultur die Religion einer kommenden Epoche daraus zu formen.

HEGEL UND DIE FRANZOSEN.

VON

HERMANN GLOCKNER (GIESSEN).

Hegels erster Biograph Karl Rosenkranz hebt wiederholt die besondere Sympathie hervor, welche der Philosoph sein Leben lang für das Französische gehabt habe. Er erzählt aber auch folgende kleine Geschichte. Als Hegel auf seiner niederländischen Reise im Jahre 1822 nach Lüttich kam, begegnete ihm dort ein Baron de Reiffenberg und verlangte eine »explication succinte de son système«. Hegel antwortete kurz und bündig: »Monsieur, cela ne s'explique pas, surtout en français.« In diesen Worten liegt mehr als bloß eine augenblickliche Abweisung; sie enthalten eine Wahrheit.

In Holland, Italien, England, Rußland, ja sogar in Japan hat die Hegelsche Philosophie namhafte Vertreter und zahllose Anhänger gewonnen. Die Franzosen dagegen sind bis auf den heutigen Tag fast das einzige Kulturvolk geblieben, das mit dieser, wie sie sehr wohl fühlen und auch wiederholt zum Ausdruck gebracht haben, für das deutsche Wesen so besonders charakteristischen Erscheinung nur sehr wenig anzufangen verstand. Sie ließen Hegels Werke zum größten Teil unübersetzt und beteiligten sich an der doch längst zu einer internationalen Aufgabe gewordenen Hegelforschung so gut wie gar nicht.

Wenn wir nun auch leider befürchten müssen, daß politische Konflikte auch in Zukunft kaum jemals auf dem Wege der philosophischen Verständigung und Forschungsgemeinschaft zu lösen sein werden, so bedeutet doch jedenfalls die Hinwegräumung oder wenigstens objektive Erkenntnis der teils natürlichen, teils aber auch künstlich aufgerichteten Schranken, welche das Kulturschaffen und Kulturwollen unserer Nachbarn von den Leistungen des deutschen Geistes trennen, einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zum Aufbau des künftigen Europas. Aus diesem Grunde ist im Rahmen der großangelegten Schriftenreihe »Frankreich, sein Weltbild und Europa« (Gemeinschaftsarbeit der Deutschen Romanistik, Verlag

W. Kohlhammer, 1941) auch das Thema »Hegel und die Franzosen« gestellt und von Bernhard Knoop mit bemerkenswerter Sachkenntnis bearbeitet worden. Die deutsche Philosophie wird gut daran tun, an diesem kleinen Buch nicht achtlos vorüberzugehen. Bekommt sie hier doch einen Spiegel vorgehalten, in dem sie sich zwar kaum wiedererkennt, der aber nichtsdestoweniger gerade wegen seiner an Karikatur grenzenden Verzeichnungen auch zur Selbsterkenntnis beitragen kann.

Fragen wir, warum denn gerade die Franzosen, denen es doch wahrhaftig weder an Scharfsinn noch an leichtbeweglicher Einfühlung fehlt, keinen Zugang zu Hegel gefunden haben, so lassen sich dafür mit verhältnismäßig leichter Mühe eine Reihe von Gründen angeben. Aber keiner dieser Gründe wiegt so schwer, daß er für sich allein schon zur Erklärung des fast gänzlichen Versagens ausreichen würde. Mehrere und teilweise recht verschiedene Ursachen mußten hier zusammenwirken. Und nicht zuletzt mag auch das Fehlen eines eindeutig-endgültigen deutschen Hegelbildes ganz erheblich mit dazu beigetragen haben, die ohnehin mit besonderen Hemmungen kämpfende französische Auffassung noch weiterhin zu verwirren.

Was dem Hegel-Verständnis der Franzosen von Hause aus entgegensteht, ist zunächst einmal der Umstand, daß Hegel schon rein sprachlich der am schwersten zu lesende deutsche Philosoph sein dürfte. Aber unter dieser auch in der Heimat vielbeklagten Not leiden selbstverständlich nicht bloß unsere westlichen Nachbarn, sondern das gesamte, nicht deutsch sprechende Ausland. Wenn es in Italien gelang, ausgezeichnete Übersetzungen herzustellen, so müßte das eigentlich auch in Frankreich möglich sein. Nun weist Knoop darauf hin, daß Frankreich durch seine katholische Tradition vom Mittelalter her an andere Systeme gebunden sei: an den Aristotelismus, an den Thomismus, auch an den Platonismus. Sollte es jedoch wirklich von dieser Seite keinen Weg zu Hegel geben? Gerade Hegel knüpft doch allenthalben an Aristoteles an; seine Philosophiegeschichte beschäftigt sich zu zwei Dritteilen mit der restlos in sein System eingeschmolzenen Antike; sein größter Vorläufer unter den Metaphysikern der Neuzeit, Leibniz, hat die Brücke vom mittelalterlichen Spiritualismus zur deutsch-idealistischen Denkweise geschlagen und noch dazu seine bedeutendsten Schriften in französischer Sprache abgefaßt! Es müssen also noch andere, tiefergreifende Trennungsgründe vorhanden sein.

Knoop erinnert daran, daß Descartes der französische Nationalphilosoph sei; kein anderer Denker würde in der eleganten Klarheit und wohldisponierten Rationalität seiner Methode das französische Wesen gleich

typisch zum Ausdruck bringen. Gewiß ist das richtig. Trotzdem hat sich Hegel selbst keineswegs in einen unaufhebbaren Gegensatz zu Descartes gestellt; im Gegenteil. Er läßt die Philosophie der Neuzeit vor allem auf Descartes aufgebaut sein; er erklärt: »Hier sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See: Land! rufen. Die Wirkung dieses Menschen auf sein Zeitalter und die neue Zeit überhaupt kann gar nicht ausgebreitet genug vorgestellt werden.« Auch vom Cartesianismus aus müßte also ein Zugang zu Hegel zu gewinnen sein. Aber freilich — wenn sich ein durch die katholisch-lateinische Tradition bedingter Widerstand mit einem bereits speziell in diesem Sinne interpretierten Cartesianismus verbindet und obendrein noch die sprachliche Schwerverständlichkeit des ohnehin mit Mißtrauen betrachteten deutschen Originals hinzukommt, so sieht die Lage schon bedenklicher aus. Nun aber tritt noch der mächtigste Feind, den das Hegelverständnis überhaupt haben kann, auf die Seite der verbündeten Gegner: der Dilettantismus.

Schon auf den ersten Seiten seines Buches betont Knoop, daß der Franzose auch das Philosophieren mit der Eigentümlichkeit seiner zu geistreicher Unterhaltung so hervorragend ausgebildeten Sprache in Übereinstimmung zu bringen sucht. Gesellig wie er nun einmal ist, bevorzugt er ein konversierendes Denken, welches Zug um Zug jene taktvoll-weltmännische Rücksicht auf den Partner nimmt, ohne welche ein gebildetes Salongespräch unmöglich wäre. Hegel dagegen sei ein ungeselliger, rücksichtsloser, ganz in seinen Gegenstand versunkener Denker, der gleichsam mit dem Rücken zum Publikum die Sache selber sprechen läßt. Der Gang der begrifflichen Entwicklung gleiche bei ihm einem Geburtsvorgang, bei dem jede Art von Gesellschaft außer den Nächstbeteiligten bekanntlich unerwünscht ist.

Das ist durchaus zutreffend. Aber Knoop bringt diese glücklich formulierten Feststellungen lediglich mit der schwerfälligen Ausdrucksweise Hegels in Zusammenhang; er übersieht, daß es hier im Grunde bereits um zwei verschiedene Auffassungen von Philosophie geht. Man kann über ein philosophisches Thema reden, eine Ansicht zur Debatte stellen, man kann einen Standpunkt in einem Aufsatz diskutieren, wie man in einer Gesellschaft darüber spricht. In dieser Form und Fähigkeit sind die Franzosen in der Tat schwer zu erreichende Meister. Der französische Naturforscher, Sprachgelehrte oder Historiker ist immer auch ein vorzüglicher Conferencier. Während es aber in den genannten Wissenschaften auf der Hand liegt, daß die eigentliche Forschung in Laboratorium, Archiv oder Bibliothek mit methodischer Strenge vor sich geht und einer soliden

Technik folgt, welche mit der glänzenden Mitteilungs- und Vortragsform gar nichts zu tun hat — liegen Sache und Wort in der Philosophie näher beisammen. Der Philosoph hat keinen handgreiflichen Gegenstand wie der Naturforscher; er verfügt (insoweit er sich nicht philosophiegeschichtlich betätigt) nicht einmal über einen fertigen Begriffsstoff; sein Gegenstand ist zugleich seine Leistung, nämlich gegenständliche Begriffsbildung. Es ist klar, daß hier die Gefahr besteht: das Reden über die Sache mit der Arbeit an der Sache zu verwechseln. Wer diese Verwechslung begeht, ist ein Dilettant.

Der philosophische Dilettant richtet sein Augenmerk vor allem auf Zweierlei: auf die Philosophen selbst als psychologisch interessante Persönlichkeiten und auf ihre Ansichten. Beides kennt er mehr oder weniger aus der sogenannten Philosophiegeschichte und er meint, daß solche Kenntnis das einzige sei, was von der Philosophie gelernt und gelehrt werden kann. Er stellt sich unter einem Philosophen einen Mann vor, der über das Leben, die Welt und das Wesen aller Dinge überhaupt nachdenkt, sich mit den von Seinesgleichen geäußerten oder überlieferten Ergebnissen solchen Nachdenkens auseinandersetzt und dabei seine persönlichen Erfahrungen, seinen individuellen Charakter und vielleicht genialen Blickpunkt verallgemeinernd zur Geltung bringt. In diesem Sinne verlangte der Baron de Reiffenberg von dem berühmten Hegel eine »explication succinte de son système«. Unser Philosoph jedoch vermochte eine solche bündige Darlegung nicht zu geben, weil bei ihm die Forschungsmethode die Hauptsache ist, deren Resultate von der Leistung selbst nicht getrennt werden können.

Nun steht aber Hegel mit diesem durchaus undilettantischen, streng wissenschaftlichen Philosophieren keineswegs allein. Schon Platon und Aristoteles suchten und fanden ein spezifisch philosophisches Forschungsverfahren; Kant forderte, daß diese Methode so exakt sei wie die naturwissenschaftliche, obwohl sie (ähnlich wie die mathematische) ihren Gegenstand fortschreitend selbst erzeugt. Hegel sprach also nur das letzte zusammenfassende Wort, wenn er das bloße Nachdenken und Reden über die Probleme im Unterschied zu ihrer methodischen Selbstentwicklung als Räsonieren und Reflektieren charakterisierte und für ungenügend erklärte. Im Zeitalter der Aufklärung war dieser philosophische Dilettantismus (wie schon einmal in Griechenland zur Zeit der Sophisten) zum Allgemeingut aller »Gebildeten« geworden. Kant war dieser »Popularphilosophie« aufs grundsätzlichste entgegengetreten, wenn sich auch freilich mancher, der sich für seinen Anhänger hielt, später doch wieder auf dem weiten und breiten Felde des teils psychologischen, teils

metaphysischen »Vernünftelns« erging. Hegel ist also kein Vereinzelter, sondern Erbe und Vollender.

Wenn sich aber schon die Deutschen, die doch einen Kant, Fichte, Schelling, Hegel aus sich hervorgebracht hatten, nicht auf der Höhe ihrer klassischen Philosophie zu halten vermochten, so konnte dies natürlich in Frankreich um so weniger der Fall sein, als hier ja doch gerade die Aufklärung mit der Blüte der gesamten Literatur und Kultur zusammenfiel. Im Grunde genommen leben die Franzosen bis auf den heutigen Tag in der von Voltaire, Rousseau, Diderot und den Enzyklopädisten ausgebildeten und souverän gehandhabten konversierenden Denkweise des 18. Jahrhunderts. Damals erhielt der philosophische Dilettantismus seine literarisch glänzendste Form. Diese Form konnte sich an die mittelalterlich-scholastische Tradition ohne weiteres anschließen; denn ob man nun Dogmen verteidigte oder bekämpfte, in beiden Fällen wurde ein gegebener Gehalt zur Diskussion gestellt, zergliedert, es wurde darüber reflektiert und räsoniert. Wir finden aphoristisch zugespitzte Pointen, scharfgeschliffene Aussprüche, blitzende Antworten auf verblüffende Einwürfe, kurz: immer ist der Vortrag ein Mittel zum Zweck, der Zweck aber Äußerung, Begründung, Verteidigung und Behauptung von Thesen. Das psychologische Interesse findet dabei in hohem Grade Befriedigung; denn es sind ja gescheite Leute, die sich an dem philosophischen Gespräch beteiligen und dabei die ganze Mannigfaltigkeit möglicher Standpunkte durchlaufen. Auch Descartes, dieser einzige wirklich geniale Philosoph Frankreichs, war zwar Bahnbrecher einer echt wissenschaftlichen, über Leibniz und Kant zu Hegel führenden philosophischen Methode, hat sich ihrer aber keineswegs beständig bedient, sondern ist immer wieder ins Reflektieren und Räsonieren zurückgefallen. Faßt man den Cartesianismus mehr in seiner Breite als in seiner Tiefe, so kann man ihn geradezu an den Anfang der französischen Aufklärung stellen.

Diese Doppelgesichtigkeit des großen Descartes ist lehrreich und sollte uns zur Vorsicht mahnen. Auch Kant und Hegel stellten die Errungenschaften der Aufklärung nicht schlechtweg auf die Seite, sondern bemühten sich, der Reflexion ihr Recht werden zu lassen. Wenn wir auch das bloße Nachdenken über ein philosophisches Thema, das bloße Hin- und Herwenden eines Problems, die Mitteilung einer Meinung oder eines Standpunkts nicht für echtes und eigentliches Philosophieren halten können, so hat die damit verbundene Ausbildung von allgemein verständlichen Formen doch ihren guten Sinn. Es ist mit dem philosophischen Dilettantismus eben auch nicht anders bestellt, wie mit jeder Art von Dilettantismus überhaupt. Goethe hat sich bekanntlich besonders aus-

giebig nicht nur mit dem Nachteil, sondern auch mit dem Nutzen des »Liebhabertums«, seinen Ansprüchen und der Berechtigung dieser Ansprüche, beschäftigt; wir tun gut, bei ihm in die Lehre zu gehen. Wenn sich Schopenhauer und Nietzsche vielfach zum 18. Jahrhundert zurückwandten und nicht zuletzt an den Franzosen ihren meisterlichen Stil bildeten, so werden wir sie darum keineswegs in professoralem Dünkel für Dilettanten erklären. Es ist nicht alles Talmi, was glänzt. Vielmehr bleibt es unter allen Umständen höchst wünschenswert, daß sich der Philosoph verständlich auszudrücken versteht; er braucht deshalb durchaus nicht nur über die Sache zu reden, sondern es besteht sehr wohl die Möglichkeit, daß er besser schreibt als Hegel und nichtsdestoweniger der Sache selbst gegenständlichen Ausdruck verleiht. Ist aber nun einmal seine Zunge schwer und seine Feder ungelenk, so müssen eben seine Jünger den geistigen Gehalt zu vermitteln suchen.

Hegels Schülerkreis war groß. Auch fehlte es nicht an sprachgewandten Wortführern und an Aposteln, welche im Ausland eine werbende Tätigkeit entfalteten. Aber gerade in Frankreich blieb die romantische Begeisterung, mit welcher sich u. a. Victor Cousin, Edgar Quinet, Jules Michelet in den Jahren 1825 bis 1840 für den Hegelianismus einsetzten, weitgehend auf sich selbst angewiesen. Der liebenswürdige Dilettantismus, den die genannten Schriftsteller[1]) entfalteten, entbehrte der Leitung. Die von deutscher Seite gelieferten Schlagworte widersprachen sich. Es war ein Unglück, daß die erste deutsche Hegel-Monographie, welche dem französischen Geschmack zusagen konnte — das flüssig geschriebene, aber unsachliche Buch Rudolf Hayms — in der Analyse steckenblieb und die für disparat erklärten Grundelemente unvermittelt nebeneinander hinstellte. Die organische Ganzheit der Hegelschen Geisteswelt, die konkretsynthetische Gediegenheit seines Philosophierens, wurde auf diese Weise gerade den Franzosen niemals so richtig mundgerecht gemacht. Sie blieben unbelehrt, weil man in Deutschland selbst »über« Hegel räsonierte, statt seine Forschungsmethode wahrhaft zu begreifen und weiterzubilden.

Von der politischen Diffamierung der deutschen Philosophie, die nach der Katastrophe von 1870/71 einsetzte und sich während des Weltkrieges noch weiterhin verschärfte, wollen wir hier schweigen. Unsere Gedanken sind auf die Zukunft gerichtet. Um dieser europäischen Zukunft willen stellen wir fest, daß das deutsche Hegelbild nicht mehr so völlig im Un-

1) Über »Victor Cousin, Hegel und die französische Romantik; Einflüsse und Wirkungen« hat Bernhard Knoop schon 1932 eine lesenswerte Untersuchung (Münchener Dissertation) veröffentlicht. Von »Michelet und Deutschland« handelt ein schönes Buch von Werner Kaegi, das 1936 bei Benno Schwabe in Basel erschien.

gewissen schwebt, wie gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Wir haben neuerdings schätzenswerte Hilfsmittel geschaffen und zuverlässige Wegweiser aufgerichtet, welche zum echten Hegel hinführen, dessen Größe gerade darin besteht, daß er alle einseitig pointierten Thesen »über« die Gegenstände in einem Begreifen aufhebt, welches selbst gegenständlich ist. Und so liegt es jetzt immerhin vielleicht wenigstens im Bereiche der Möglichkeit, daß auch in Frankreich das dilettantische Gerede über Hegel einem sachlichen Begreifen seiner Philosophie Platz macht. Damit aber wären gewiß wesentliche Gehalte des deutschen Lebens und Handelns überhaupt begriffen: das ersehnte Ziel aller, die guten Willens sind.

NISHIDA UND DIE JAPANISCHE PHILOSOPHIE.

EIN BEITRAG ZUR GEISTESGESCHICHTE JAPANS.

VON

PAUL LÜTH (BERLIN).

I.

Seit Japan sich dem Westen eröffnet hatte, verlor es durch die schlagartig einsetzende und immer mehr anschwellende Einfuhr abendländischer Geistesgüter seine Ausgeglichenheit, sein bis dahin unerschütterliches geistig-kulturelles Gleichgewicht. Es gab sich rückhaltlos allen europäischen Neuerungen hin. Alle Modeströmungen, die hier die Gemüter bewegt hatten, wurden auch dort mit der gleichen Erregtheit diskutiert. Japan scheint seit jener Zeit zu schwanken und bietet kulturgeschichtlich kein einheitliches Bild mehr. Das alte Japan ist dahin, ein neues im Werden begriffen.

Dieser durch die Übernahme der westlichen Kultur heraufgeführten Krise folgt dann allmählich ein Sichausgleichen der erregten Kräftegruppen. Man beginnt, kritisch Stellung zu nehmen zu dem, was eingeführt wird, man wägt das Für und Wider ab, um nur das Beste zu assimilieren.

Nach diesem Stadium setzt schließlich der Durchbruch zu den arteigenen Werten ein, die Rückbesinnung auf das Wesenseigene.

Demgemäß müßten wir die Geschichte der japanischen Philosophie der Gegenwart in drei Abschnitte einteilen. Der erste Abschnitt ist gekennzeichnet durch das ungehemmte Einströmen westlichen Geistesgutes, kritiklose Übernahme aller nur erreichbaren Kulturgüter. Hamada Seiryo, der 1937 im Alter von 56 Jahren starb, gab seine »Dämmerung der Kultur Ostasiens« heraus. Lange vorher schon hatte Fukuzawa Yukichis Buch »Europäische Verhältnisse« alle Augen auf den »Westen« gerichtet. Diese Periode geht allmählich über in eine Zeit der Kritik; das Ausländische wird gesichtet und gewertet. Fukasaku Yasumbumi schrieb seine »Kritik der vom Ausland gekommenen Gedanken-

strömungen« und sein Buch über »Die vom Ausland gekommenen Gedanken und unsere Volksethik«. Es folgt die Zeit, in der sich die japanische Seele wiederfindet, es folgt die Rückbesinnung auf die eigenen Kräfte und die Möglichkeiten, die aus der in der 2600jährigen Tradition verankerten besonderen Mission des japanischen Geistes erwachsen. Japan erkennt sich als andersgeartet als der Westen, begrenzt sich somit und findet zurück zu den wesenseigenen Werten — und kann nun auch die Kultur des Westens erst richtig verstehen: sieht sie nicht mehr als übermächtiges Phänomen, von dem man lernen muß, wenn man nicht erdrückt werden will, von dem man alles Brauchbare übernehmen muß, wenn man sich nicht selbst aufgeben will. Sondern die abendländische Kultur wird nun als die Manifestation einer fremden Seele erkannt, mit der man sich zu messen hat, wenn man vor sich selbst bestehen will.

Denn die Kultur der Zukunft, für deren Aufgang wir in diesem Kampf den Boden bereiten — Japan in Ostasien, Deutschland im Abendland — wird erst erblühen, wenn der Osten und der Westen sich ganz verstanden und sich aneinander bewährt haben.

2.

Fast alle japanischen Philosophen der Gegenwart suchen nach einem festen Punkt, von dem aus sie kritisch Stellung nehmen können zu den Problemen des neuen Lebens, das die Ära des großen Tenno Meiji für Japan heraufführte. Und fast alle Denker — ob sie diesen festen Punkt nun in der Idee der Kultur finden wie der 1934 verstorbene Tsuchida Kyoson, oder in der kosmischen Perspektive wie Miyake Setsurei, oder in der Überzeugung von der besonderen Sendung des japanischen Volkes wie Takayama Chogyu, oder in der absoluten Autorität des Kaisers wie Uesugi Shinkichi, um hier nur einige zu nennen —, fast alle diese Denker widmen ihre besondere Aufmerksamkeit den vom Ausland gekommenen Geistesgütern. Sie versuchen hierbei, sich entweder derselben zu erwehren, indem sie sie ganz durchdringen oder indem sie objektiv Abstand zu halten bemüht sind, um so kritisch sichten zu können. Die Zeit der Selbstbesinnung für Japan ist gekommen. Die japanische Geistesgeschichte der Gegenwart steht also ungefähr am Ende der zweiten und am Beginn der dritten Periode. Denn kulturgeschichtliche Schemata sind ja nicht so zu verstehen, daß sie sich säuberlich hintereinander auch in der Wirklichkeit nachweisen ließen. Die Natur zieht das Rembrandtsche Hell-Dunkel den Holbeinschen Farbkonturen vor und unsere Periodenabgrenzungen sind lediglich als vorläufige Hilfskonstruktionen zu fassen, mit denen unser Verstand sich müh-

sam der mannigfaltigen, ihm immer wieder entfliehenden Wirklichkeit zu bemächtigen sucht.

Betrachten wir nun aber die Geistesströmungen der Gegenwart in Japan unter Zuhilfenahme des hier vorgeschlagenen Gitterwerks, so müssen wir für einen Philosophen der dritten Periode postulieren, daß er die ganze Problematik der Gegenwart durchdringt mit dem ewig fruchtbaren Gehalt der japanischen Tradition. Ein solcher Denker ist Japan bereits erstanden in der Gestalt Ikutaro Nishidas, der nach Kitayamas Zeugnis der »größte lebende Philosoph Japans« ist. Von Taketi wird er sogar »der erste originäre und weltliche Philosoph in Japan« genannt, und Heinrich Rickert führt ihn im Vorwort seiner Arbeit über »Das Eine, die Einheit und die Eins« als den »führenden Philosophen in Japan« an. Wir fragen, weshalb denn gerade Nishida so einmütig als die Vollendung der gegenwärtigen Philosophie in Japan hingestellt wird.

Wir hätten von seiner Philosophie zu fordern, daß in ihr nicht nur die Probleme der abendländischen Philosophie verarbeitet wären, sondern vor allem, daß in ihr die japanische Tradition in einer der neuen Zeit gemäßen Form zu ihrem Recht kommt und die sich so dartuende Grundhaltung eine wahrhaft fern-östliche genannt werden kann — während es sich bei den meisten bisherigen Philosophen in Japan um einen mehr oder weniger geglückten Nachahmungsversuch der abendländischen Denkarbeit handelt.

3.

Nun könnte man den Unterschied zwischen westlicher und fern-östlicher Denkweise vielleicht sehr treffend daran demonstrieren, daß das Abendland eigentlich stets vom Begriffe eines »Seins« ausgeht, während dahingegen in Ostasien das »Nichts« eine für uns erstaunlich große Rolle spielt. Dabei ist es sehr wesentlich zu wissen, daß man in der ostasiatischen Philosophie grundsätzlich zwei Arten des Nichts unterscheidet; denn gerade die Nichtbeachtung dieses Umstandes führt bei europäischen Lesern zu den größten Mißverständnissen.

Wir unterscheiden in der fern-östlichen Philosophie das leere, abstrakte Nichts, d. h. dasjenige, was durch die Negation alles Seienden ausgedrückt wird, von dem vollendeten Nichts (jap. Mu-itschi-motsu), welches nicht durch Verneinung aller Realität, sondern vielmehr durch Konzentration alles Konkreten dargestellt wird: es ist nicht leer, sondern durch und durch erfüllt, es ist die über allen Gegensätzen stehende Ganzheit, ist die wahre Realität in ihrer Vollendung. Es handelt sich bei dem »vollendeten Nichts« also nicht um ein »Jenseits« oder um ein sonst irgendwie Transzen-

dentes, sondern allein um dieses unmittelbare Sein: um das Wesen aller Erscheinungen; das über »Sein« und »Nichtsein« Stehende, die alles Getrennte umspannende Einheit. In der Literatur des Zen-Buddhismus wird dieses »vollendete Nichts« auch die »Buddha-Natur« genannt, entsprechend etwa Goethes »Gott-Natur«. Wir lesen in Jokas Schodo-ka:

»Ein und derselbe Mond spiegelt sich
In allen Wassern.
Alle Monde im Wasser
Sind eins mit dem einen einzigen Mond.
Die Gestalt der Wahrheit aller Buddhas
Durchdringt meine Natur,
Und die meinige wiederum
Wird eins mit dem, der da ist.«

Von diesem Grundbegriff aus beginnt Nishida sein Philosophieren. Er spricht selbst in der Vorrede zu seinem Werk »Hataraku mono kara miri mono e«, welches 1927 erschien, von dem »Grunde der orientalischen Kultur, welche jahrtausendelang unsere Vorfahren erzogen hat, worin man Gestalt ohne Gestalt sieht und Stimme ohne Stimme wahrnimmt. Unser Herz sehnt sich eifrig nach solchem. Ich möchte dieser Sehnsucht eine philosophische Grundlage geben«.

Behalten wir dies im Auge, so wird sich die dunkle Lehre Nishidas vom Felde und vom Allgemeinen im Selbstbewußtsein uns leichter und müheloser erschließen als es möglich wäre, wenn man seinem Werk unvorbereitet gegenübertritt und nun erstaunt das Fremdartige zu verstehen sich müht, welches in einer uns an sich vertrauten Form gebracht wird; denn Nishida entwickelt seine Lehre rein logisch. Er erinnert hierin insofern an Kant, als auch dieser seinen Kritizismus in einem Werk begründete, welches der Form nach ein Lehrbuch der Logik zu sein schien. Freilich spottet Nishidas System — in welchem an Stelle der Subjektebene die Prädikatebene zum Ausgangspunkt genommen wird, indem sich für ihn das Einzelne in der Selbstbestimmung des Allgemeinen und das Sein in dem Selbstbewußtsein des Nichts gründet — im ganzen einer rein logischen Darlegung, da es weit darüber hinausgreift. Dennoch wollen auch wir zunächst Nishidas Form folgen.

4.

Wenn »Grün« eine Farbe ist, so ist in diesem Satze das Besondere des »Grün« unter dem Allgemeinen »Farbe« subsumiert. Es subsumiert sich so, wie Nishida sagt, ein besonderes Subjekt unter ein allgemeines Prädikat. Das Besondere ist demgemäß für Nishida etwas, was »unter«

dem Allgemeinen liegt, und dieses Allgemeine wiederum ist das »Feld, worin« jenes Besondere gelegen ist. Das Besondere ist das, was es ist, durch eine Begrenzung im Allgemeinen. Das Allgemeine schließt also das Besondere in sich ein. Es ist mehr als dies, denn es bestimmt und begrenzt sich selbst, während das Besondere nur durch das Allgemeine in seiner Vereinzelung gehalten wird, nämlich durch eine Begrenzung in demselben. Somit wird das Besondere im Allgemeinen aufgehoben und zugleich neu begründet: es findet dort sein Ende so gut wie es dort entspringt. Infolgedessen ist das Allgemeine »ein Feld, worin«. Das Feld ist somit das, worin alle Gegensätze aufgehoben sind. Es ist der Ursprung aller Vereinzelungen und Gegensätzlichkeit und ist auch zugleich deren Überwindung, insofern als es mehr ist als diese.

Daraus folgt, daß es weder ein Transzendentes gibt, welches man sich als absolut distanziert von der Diesseitigkeit vorzustellen hätte, noch ein alles verschlingendes Nichts, welches mit Kant der »Bathos aller Erfahrung« wäre. Es gibt nur eine Wirklichkeit, die so ist, wie sie ist: alle Gegensätzlichkeit und Vereinzelung ist somit in der Wahrheit, von ihr aus zu verstehen und eben durch dieses Verstehen zu überwinden.

5.

Sehen wir davon ab, daß diese Lehre entwickelt wurde an Hand einer Theorie des Urteils, aus welcher rein logischen Analyse sie allmählich mehr und mehr hinüberglitt in eine umfassende Metaphysik, so lassen wir uns auch nicht dadurch irreführen, daß sich Nishida für seinen Begriff des Feldes auf Platons Gedanken des Ortes (χώρα) im Timaios als auf seinen Ausgangspunkt beruft oder auf Emil Lasks Gebietskategorie. Vielmehr: Wir haben hier nichts anderes vor uns als den durch den Geist des Abendlandes wiedergeborenen Geist des Buddhismus! Und zwar der japanischen Form des Buddhismus, des durch D. T. Suzuki und Junyu Kitayama ja auch bei uns neuerlich viel diskutierten Zen-Buddhismus.

Wer verkennt, daß Nishida tatsächlich nichts anderes bringt als den tiefsten Geist des urjapanischen Zen-Buddhismus, wird ihn weder völlig verstehen noch würdigen können. Um diese Behauptung zu erhärten, sei auf das oben angeführte Zitat aus dem »Gesang vom Erleben der Wahrheit« des Zen-Meisters Joka verwiesen. Dieses aber näher zu erläutern, gilt es noch etwas weiter auszuholen und die Kerngedanken des Zen-Buddhismus darzustellen, der ja sowohl die Religion der Samurais war wie auch die Grundanschauung der japanischen Künstler, der den Geist der Todesverachtung gleichermaßen hervorgebracht hat wie die berühmte Teezeremonie. —

Aller Erscheinungen letztes Wesen ist identisch mit dem, was wir als den eigentlichen Kern unseres Seins fassen möchten. Indem so in unserem Inneren sich die Brücke findet zum Urgrund des Seins, sind wir alle verbunden mit der allumfassenden Einheit. Wir selbst sind als Individuen hervorgegangen aus dem Schoß des uns umgrenzenden Seins, in diesem finden wir zugleich unser Ende. Indem wir so in der Ganzheit leben, völlig in dieser geborgen sind, nie aus ihr herausfallen können, haben Leid und Tod keine Bedeutung mehr für uns. Wir sind gesammelt in der Unergründlichkeit der Welt, die man mit den verschiedensten Namen belegen kann: Buddha-Natur, das vollendete Nichts oder, wie wir vielleicht sagen würden, das wahrhafte Sein. Wer von dieser Ansicht des Zen-Buddhismus durchdrungen ist, über den hat der Tag keine Macht mehr. Er ist unerschütterlich und unbeugsam. Im »Stempel des Glaubens«, den der dritte Patriarch des Zen-Buddhismus, Szoszan, verfaßte, heißt es:

»Wenn du das Einzige findest
Und den Frieden der Freiheit,
Dann fällt von dir, ohne dein Zutun,
Alles das ab.«

Im Abendlande hat eine solche Einstellung im Stoizismus zu Kosmopolitismus und Pazifismus geführt — sofern man auf diesem schwierigen Gebiete überhaupt dergleichen Parallelen ziehen darf. Der Japaner jedoch fand ganz andere Konsequenzen. Er lebt wirklich im Ganzen. Er ist von den geschilderten Anschauungen so voll und ganz durchdrungen, daß Tat und Denken eins ist bei ihm. Wenn demgemäß der Tod für ihn keinen Stachel mehr hat, lebt er doch stets im Gesamtsein weiter — und warum sollte er sein Leben nicht ohne Wimpernzucken eben diesem Gesamten opfern? So hat der hiervon durchdrungene japanische Krieger keine Bedenken, sein Leben dahinzugeben, indem er sich mit seinem bombenschweren Flugzeug auf ein feindliches Kriegsschiff stürzt. »Jibaku«, Selbstaufopferung, ist so gleichfalls eine Folgeerscheinung des Zen-Buddhismus, der für Japan so unendlich viel bedeutet hat, noch bedeutet und immer bedeuten wird.

6.

Kehren wir zurück zu Nishida, dem heute 73jährigen emeritierten Philosophen der Kaiserlichen Universität zu Kyoto. Vergegenwärtigen wir uns, was er mit seiner Feldlehre will, so finden wir, daß er hierdurch das erneuert, das gleichsam neugeschaffen hat, was dem Zenismus als ahnende Gewißheit seit Jahrhunderten zu eigen war. In dem bereits angeführten »Schindjin-mej« des Szoszan heißt es:

»Die eine Wahrheit kann man
Weder erweitern noch einengen.
Ein Augenblick ist wie zehntausend Jahre.
Sein und Nichtsein, die ganze Welt,
Eröffnet sich grenzenlos dem schauenden Blick.«

Sehen wir so durch die moderne Einkleidung hindurch bei Nishida die ur-alte und für Ostasien doch ewig-neue Denkweise des Buddhismus sich neuschaffen, jene Grundanschauung des orientalischen Menschen, so wissen wir, weshalb Nishida die Vollendung des gegenwärtigen japanischen Philosophierens wenn nicht selbst darstellt, so doch einleitet, denn in ihm findet der japanische Mensch zu seinem Ursprung zurück, ohne sich dem Westen zu versperren. Vielmehr: gerade dadurch, daß er den Westen in sich einbezieht, wird er um so mehr auf sich selbst gewiesen: auf die unveräußerlichen Werte, die in der eigenen Tradition beschlossen liegen. —

Damit ist die geistesgeschichtliche Bedeutung Nishidas für Japan umrissen. Wir wollen nicht — wie etwa Taketi in seiner Arbeit es tat[1]) — versuchen, ihn zu einem Philosophen abendländischer Prägung umzustempeln, um ihn europäischen Denkern gegenüber als ebenbürtig hinstellen zu können. Seine Größe liegt vielmehr in dem, was an ihm völlig uneuropäisch ist: in seiner Rückkehr zur orientalischen Tradition, von der er ausgeht und die er in neuer Form wieder zum Siege führt, nachdem Japan selbst sie lange verschüttet sein ließ.

In Nishida ist sich das Orientalische in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung seiner selbst bewußt geworden.

1) T. Taketi, »Japanische Philosophie der Gegenwart«. In »Blätter für Deutsche Philosophie«, 1940, S. 277 f. Auf diese (allerdings etwas schwierig zu lesende) Arbeit sei hier verwiesen.

Über die Zusammenhänge zwischen der japanischen Philosophie und dem Zen-Buddhismus vgl. vor allem auch das hervorragend instruktive Buch »Zen, Der lebendige Buddhismus in Japan. Ausgewählte Stücke des Zen-Textes übersetzt und eingeleitet von Schuej Ohasama, Professor an der Meijdji-Hochschule in Tobata. Herausgegeben von August Faust. Mit Geleitwort von Rudolf Otto«, Verlag F. A. Perthes, Gotha 1925.

MYSTIK UND PHILOSOPHIE.

VON

ERNST BUSCH (GODESBERG).

I.

In der Denkweise, die allen philosophischen Systemen zugrunde liegt, sind zwei Wege möglich. Sie sind gekennzeichnet durch den Standort, von dem sie ausgehen. In dem einen Falle ist der Standort durch die dem Menschen zuhandene und seiner natürlichen Erfahrung zugängliche Welt bestimmt. Hier ist mit der Welt dem Menschen ein Subjekt und ein Objekt gegeben, das denkende und erfahrende Ich und die erfahrene Welt. Dieser Sachverhalt gestattet, innerhalb des ersten Weges philosophischen Denkens drei Möglichkeiten ins Auge zu fassen. Entweder der Standort ist die Umwelt des Subjekts, das Objekt, die Vielheit der Dinge, wie sie sich dem denkenden und erfahrenden Subjekt darbieten. Oder man behauptet, wie es z. B. Kant getan hat, daß diese Dinge zwar vorhanden seien, aber nach ihrer wahren Natur nicht vom Subjekt erkannt werden könnten. Der Standort ist in diesem Falle das denkende Subjekt und die subjektive Erkenntnis des Objekts. Im allgemeinen wird es aber so sein, daß Subjekt und Objekt gemeinsam den Ausgangsort für das philosophische Nachdenken bilden.

Diesen ersten Weg kennzeichnet das Bestreben, sich auf den natürlichen Boden des Menschen zu stellen und vom natürlich Gegebenen aus sich selbst, die Welt und ihre Dinge zu erklären. Unter Umständen schließt man auch von dieser natürlichen Situation aus auf eine höchste, waltende Weltvernunft, auf Gott und damit auf ein Objekt, das über den dem Menschen gegebenen Bereich hinausführt. So hat Descartes von der Idee des Unendlichen, die dem Menschen, wie er meinte, von Gott gegeben sein müsse und nicht aus dem Menschen selber komme, auf die Existenz Gottes geschlossen. Der Schluß geht aus von der natürlicherweise gegebenen Situation des menschlichen Denkens, die ja der einzige

Ausgangsort des cartesischen Denkens ist: cogito; ergo sum. Eine Idee des Denkens verbürgt Gottes Existenz.

Bei dem zweiten philosophischen Weg ist Gott nicht das Ergebnis eines denkerischen Schlusses, sondern der Ausgangspunkt des Denkens. Gott ist nicht bezweifelbar, wie Descartes zunächst einmal alles bezweifelte, ehe er seinen festen Ausgangspunkt einnahm, oder gar unbeweisbar, wie Kant in radikaler Konsequenz seiner Erkenntniskritik behauptete, sondern über alles Denken und alle Erfahrung hinaus gewiß. Ja er ist gewisser als das Subjekt und vor allem als das Objekt, das der Möglichkeit, eine Illusion zu sein, bei dieser Form des Denkens nicht entgehen kann. Jedenfalls erhalten Subjekt und Objekt, ob es nun existiert oder eine Illusion ist, erst von der Gottheit her ihren Platz.

Gott ist hier also gewiß und unbezweifelbar. Es bedarf keines Gottesbeweises, der Gott ja wiederum nur abhängig machte vom menschlichen Denken. Das Denken führt nicht zu Gott hin, vielmehr umgekehrt gibt sich Gott dem menschlichen Denken kund. Indem er sich kundgibt, wird zwar nicht seine Existenz erwiesen, denn sie ist sicher, wohl aber wird seine Existenz dem Menschen gewisse Überzeugung, die des Beweises nicht bedarf. Der Mensch vermag von dieser Gewißheit aus sich selbst und seine Umwelt im rechten Lichte, im Lichte Gottes zu erkennen.

Während also das menschliche Erkennen im ersten Falle eine durchaus aktive Note hat und dadurch Grund und Mittel des philosophischen Erkenntnisinhalts ist, hat es im zweiten Falle einen ebenso passiven Charakter und kann deshalb auch nicht mehr der Grund, sondern nur das Mittel des Erkenntnisinhalts sein. Denn Gott ist das aktive Subjekt, das die Erkenntnis bewirkt.

Man kann nun, sofern man den ersten Weg einschlägt, den zweiten Weg belächeln, und man muß ihn von dem ersten Standort aus auch sicher ablehnen; denn eine Erkenntnis des Menschen, die nicht von den natürlichen Gegebenheiten ausgeht, ist hier nicht möglich. Man wird die passive Erkenntnis von jenem ersten Standort aus »erklären« müssen, wozu sich dann am besten die Psychologie darbietet, die die psychische Struktur jener seltenen Menschen untersucht und ihre passive Gotteserkenntnis als Produkt dieser Struktur hinnimmt. Der Mensch aber, der seinen Standort in Gott nimmt, wird seinerseits die psychologische Erklärungsweise belächeln und ablehnen; denn er hat ja seine Erkenntnis von Gott als ein Erlebnis erfahren, das gleichsam von außen und passiv über ihn kam. Das, was er gemerkt hat, ist ihm gewiß, und wie er es gemerkt hat, ist ihm maßgebend. Einer weiteren Erklärung darüber bedarf es für ihn nicht.

Zwischen der aktiven Erkenntnis des ersten Weges und der passiven

des zweiten besteht außer dieser Unterscheidung noch eine weitere grundlegende Verschiedenheit. Nicht nur der Weg ist entgegengesetzt, indem im einen Falle die Erkenntnis vom Menschen ausgeht und im anderen in ihn eingeht. Auch der Inhalt selbst, den die Erkenntnis vermittelt, ist grundverschieden. Der auf dem ersten Wege erkannte Gott ist auf natürliche Weise als Denkprodukt des Menschen, als eine zu dem Menschen gehörige Idee gefunden. Er ist das ins Unendliche projizierte Abbild des denkenden Menschen selbst, absolute Vernunft. Denn weil hier das Denken geschätzt wird und Gott nur etwas Positives sein kann, so liegt die Analogie nahe: er ist höchstes Denken und höchste Weisheit. Sein Verhältnis zum Menschen ist das eines graduellen Verschiedenseins und das der Überordnung. Descartes unterscheidet Gott als die unendliche Substanz von den endlichen Substanzen, Geist und Körper, und diese beiden wieder voneinander.

Der auf dem zweiten Weg erkannte Gott wird nun nicht bloß als der Welt und dem Menschen überlegen erfahren. Das Erlebnis von Gott ist so stark, daß daneben der Wert des Menschen und der Welt verblaßt. Gott ist so groß, daß er nicht nur graduell vom Menschen unterschieden ist, sondern sich prinzipiell von Mensch und Welt unterscheidet. Das Erlebnis ist das eines absoluten Gegensatzes. Gott ist ganz anders als Mensch und Welt. Eine ungeheure Kluft wird fühlbar.

Es ist deutlich, daß dieser Weg im Grunde gar nicht als »philosophisch«, jedenfalls nicht im strengen Sinne des Wortes anzusprechen ist. Vielmehr es ist der Weg der religiösen Erkenntnis. In der Religion wird in mehr oder weniger scharfer Form das Verhältnis Gottes zu Mensch und Welt als das eines Gegensatzes gefaßt. Die zentralen Begriffe der Religion: Sünde, Gnade, Heil und Unheil, Geschöpf und Schöpfer beziehen sich auf jenen Gegensatz und erläutern ihn. Am schärfsten wird der Gegensatz dort erlebt, wo Gott das schlechthin Seiende, und alles andere nicht-seiend und bloße Illusion ist. Dies ist die religiöse Erfahrung der Mystik.

Die Mystik erweist sich dadurch als Grenzfall der Religion. Jedoch an dieser äußersten Grenze des Erlebens schlägt die Religion um aus dem bloßen religiösen Erfahren in das philosophische Erkennen. Das heißt: es wird jetzt nicht jener erste Weg eingeschlagen, wohl aber bedient sich der Mystiker auf der Grundlage seiner religiösen Grunderfahrung einer philosophischen Denkweise und einer philosophischen Begriffswelt. Insofern ist die Mystik Philosophie, eine religiöse Philosophie. Gott, der Mensch und Welt so entgegengesetzt erfahren wurde, ist nun in allem der Gegensatz von der auf natürliche Weise erfahrenen und erkannten Welt. Zeigen sich in der Welt die Vielheit der Dinge und Zeit und Raum, in denen jene

Vielheit gründet, so ist Gott Einheit. Und wenn er Einheit ist, so gibt es außer ihm nichts, und jene Vielheit existiert in Wirklichkeit nicht. Vielheit, Raum und Zeit sind bloße Illusion. In der Welt herrscht ein ewiges Werden und Vergehen, Gott ist dagegen absolutes Sein. Die Welt ist in unaufhörlicher Bewegung, Gott ist absolute Ruhe.

Es ist nun auffallend, daß alle Kategorien, in denen die Dinge gesehen werden, und die nach der Auffassung des Mystikers bloße Illusion sind, also Vielheit, Raum, Zeit, Werden und Bewegung, zur Erkenntnis der Dinge seitens des denkenden Subjekts dienen. Das Denkvermögen des Menschen faßt die Dinge nur in diesen Kategorien und zwar so, daß diese nicht etwa, wie Kant meinte, der Erkenntnis zugehören, sondern den Dingen wirklich so zukommen. Eben diese Tatsache leugnet der Mystiker. Vielheit, Raum, Zeit, Werden und Bewegung sind ihm Illusion. Das heißt aber: der Mystiker leugnet nicht nur jene Tatsachen des natürlichen Denkens, sondern er leugnet, daß natürliches Denken überhaupt Erkenntnis vermittle. Das natürliche Denken führt vielmehr in eine Welt der Illusionen und des bloßen Scheins.

Damit soll nicht gesagt sein, daß der Mystiker dies für die Erkenntnis des Geistes, die ja das Vorrecht des Menschen ist, überhaupt behauptete. Es gilt zunächst für jenes empirische Denken, das die Dinge voneinander unterscheidet, also, psychologisch gesprochen, für das Gegenstandsbewußtsein. Dies kann man nur so erklären, daß im mystischen Menschen das Gefühl der Einheit das Gegenstandsbewußtsein erheblich überwiegt oder jedenfalls in den eigentlichen mystischen Erlebnissen zurückdrängt. Das mystische Erleben spielt sich in einem Gefühl ab, das alle Dinge ungetrennt voneinander empfindet. Dies ist ein Erleben, das der menschlichen Tiefenschicht, der Region des Unbewußten also, zugehört. Gott wird hier in einer ganz bestimmten psychischen Situation erfahren. Das Gefühl der Einheit der Dinge überträgt sich auf das religiöse Gefühl. Und nun entwickelt sich aus jenem Einheitsgefühl und dem natürlichen Gegenstandsbewußtsein das Erleben des Gegensatzes von Gott und Welt in der gekennzeichneten Weise. Das an sich in aller Religion begegnende Erleben der Macht Gottes und der Ohnmacht des Menschen und Irdischen, das auch dem Mystiker eigen ist (tremendum), verbindet sich noch mit jener nur in der Mystik vorkommenden Erfahrung des Gegensatzes, die aus dem Einheitsgefühl entspringt.

Dem Gefühl des Gegensatzes zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch steht — paradoxer Weise! — das Gefühl der Identität von Gott und Seele gegenüber. In abgeschwächter Form hat dies Gefühl seine Entsprechung auch in der Religion überhaupt. Das Problem etwa der christlichen Re-

ligion ist, wie es möglich sei, daß der Gott so entgegengesetzte Mensch Gott, den ganz Anderen, überhaupt erkennt. Dies ist, so meint man hier, dem Menschen schlechthin unmöglich. Aber Gott kommt dem Menschen zu Hilfe durch seine Offenbarung. Er geht in den Menschen ein als Geist. Der Mensch erfährt das als Wiedergeburt. In ihr erkennt er Gott und fühlt sich von ihm angezogen (fascinans). Es bleibt jedoch ein deutlicher Unterschied zwischen dem Erkenntnis schenkenden Gott und dem erkennenden Menschen bei allen Gefühlen der Sympathie des Menschen zu Gott gewahrt.

In der Mystik wird diese Distanz aufgehoben. Wie wäre möglich, daß Gott erkannt würde durch etwas, was nicht Gott ist, kleiner als Gott, ja ihm entgegengesetzt? Gott muß also auch im Menschen sein. Das Organ, das Gott erkennt, muß selbst Gott sein. Gott und Seele sind identisch. Das verlangt auch der Gedanke der Einheit. Neben Gott, der eine Einheit ist, kann es keine Seele geben, die, indem sie Gott erkennt, anders als die Welt ebenfalls Wirklichkeit ist. Vor allem aber wird die Identität von Gott und Seele durch das Gefühl der Einheit gefordert. Wir sahen, daß der Mystiker keine Objekte mehr voneinander unterscheidet, sondern nur eine Einheit schaut. Bei solchem Fühlen aber schwindet natürlich nicht nur die Distanz von Objekt zu Objekt, sondern auch vom Subjekt zum Objekt, so daß es überhaupt kein Subjekt und Objekt gibt, sondern eine Einheit von allem. Mystisches Fühlen ist also immer neben der Erfahrung des Gegensatzes gekennzeichnet durch das Gefühl des Aufgehens des Ichs in einer höheren Einheit. Das Ich, das sich im natürlichen Selbstbewußtsein erfährt, vernichtigt sich, es fühlt sich eins mit allem und als erkennendes Organ des Alls. Es erlebt schließlich, weil es nur eine Einheit gibt, gar keine Gegenstände außer sich mehr, von denen es sich als Subjekt unterscheiden könnte. Es fühlt sich als Eins und Alles, aber nicht indem es sich als Ich erlebt, sondern als Es, als zugehörig zu der großen Einheit eines Es. Es fühlt, wie jene Einheit durch es fühlt. Es fühlt nicht mehr selber, sondern jene Einheit fühlt in ihm. Dies Gefühl der Einheit schreitet so weit fort, daß der Mystiker die Bilder der zuhandenen Dinge, wie sie der Mensch natürlicherweise in der Tiefenschicht seiner Seele schaut, ganz in sich hineinzieht und nur als Vorstellungen in sich selbst erlebt. Dies gilt selbst für optische Bilder, die unter allen Bildern der Seele am meisten als außerhalb des schauenden Subjekts den Dingen zukommend empfunden werden. Novalis konnte in den »Lehrlingen von Sais« den Ausdruck brauchen:

Dann gingen die Gestirne in ihm auf.

Die Welt der Dinge wird immer mehr zur bloßen Vorstellung; keine reale Wirklichkeit kommt ihr mehr zu.

Jene besondere psychische Situation des Mystikers, das Einheitsfühlen, ist bei allen Mystikern vorhanden und gibt ihrer Erkenntnis das Gepräge. Meist sind sie sich ihrer besonderen Erkenntnisweise bewußt, unterscheiden sie von anderem Erkennen oder suchen sie irgendwie zu fassen. So stellen die Eleaten der Sinneswahrnehmung, die nur den Schein erfaßt, das Denken gegenüber. Platon definiert die Erkenntnis mit vielen irrationalen Vorzeichen, als Liebe, Wahnsinn usw. Plotin kennt dafür die Ekstase. Gefühle aus der menschlichen Tiefenschicht werden also meist zur Erklärung herangezogen. In der Tat muß ja die Wurzel des Einheitsfühlens in der Tiefenschicht der Seele gesucht werden. Doch gibt es die mannigfachsten Auffassungen, die mit der Anlage der verschiedenen Mystiker zusammenhängen. Die besondere mystische Erkenntnis verbindet sich mit den mannigfachsten Prozessen der Seele, von dem Unbewußten bis zum höchsten Erkennen. Charakteristisch ist für all diese Abstufungen nur, daß jenes Einheitsfühlen immer entscheidend mitschwingt.

Die Dinge sind also Illusion, bloße Bilder und Vorstellungen. So auch das Ich selber. Außer jenem Erkennen selber gibt es nichts. Deshalb ist Sein und Erkennen ein und dasselbe. Die Gottheit und die mit ihr identische Seele sind reines Erkennen.

II.

Die Mystik in der bisher gezeichneten Weise ist nun allerdings ein Idealfall, der in dieser ausgeprägten Form nicht für alle Mystiker zutrifft. Unterschiede der Rasse und vor allem des geschichtlich-völkischen Bodens, auf dem die Mystik jeweils entsteht, bedingen große Unterschiede in der Art der Mystik im einzelnen. Immerhin bleiben gewisse Hauptzüge aller Mystik gemeinsam, und zwar ohne daß immer Beeinflussungen über die völkischen Grenzen hinweg stattgefunden haben müßten. Das Gemeinsame beruht auf der besonderen psychischen Situation, in der der Mystiker durch das Gotteserlebnis überwältigt wird. Auffällig ist, daß die Mystik zwar nicht durchweg, wohl aber in der Hauptsache auf einem durch die nordisch-arische Rasse durchtränkten Boden, im Orient wie im Abendlande, entstanden ist: Sankara in Indien, der Sufismus in Persien, die vorsokratischen Naturphilosophen, Platon und Plotin auf griechischem Boden, die Renaissancephilosophie, die deutsche Mystik von Eckhart bis Böhme, die deutsche Romantik und der deutsche Idealismus.

Ihre reinste Ausprägung im Sinne des Idealfalls hat die Mystik in Indien durch Sankara und in Griechenland durch Parmenides gefunden. Für beide ist die ganze Sinnenwelt mit der Vielheit der Dinge und dem ewigen Wechsel Schein und Trug. Für beide sind Sein und Denken das Gleiche.

Das Seiende Sankaras, das Brahman, ist identisch mit der Seele, dem Atman.

Weniger extrem gerichtet sind Plotin und der Meister Eckhart. Auch sie betonen sehr stark die Einheit des Seienden. Aber demgegenüber hat doch auch die erscheinende Körperwelt, obwohl sie gegenüber dem Seienden nicht-seiend ist, Existenz. Sie ist nicht einfach Illusion. Die Zweiheit von Sein und Denken, die schon bei Parmenides und Sankara zugunsten einer Identität aufgehoben ist, ist dies bei Plotin noch mehr, indem für ihn das Höchste weder das Sein noch das Denken ist, sondern ein darüber Erhabenes, ein Übersein, das Ur-Eine (Hen) und schlechthin Gute. Erst im Nus, der aus dem Hen hervorgeht, wird sich das Sein seiner selbst bewußt. Der Nus umfaßt die Summe der Ideen, in denen sich der Inhalt des Hen bei seiner Selbsterfassung darstellt. Die den Sinnen erscheinende Welt besteht aus der Weltseele, die die vielen Einzelseelen umfaßt, und der Materie, die durch die Seelen nach den Ideen gestaltet wird zu der Reihe der Körper, angefangen von den Göttern am Himmel, den Sternen, über die Fülle der dämonischen Wesen und den Menschen hinab bis zu Tier und Pflanze. Die Weltseele ist Erzeugnis des Nus und hat so noch Anteil am Seienden. Die Materie aber ist das Nicht-Seiende, das Me-on. Darin berührt sich Plotin mit Parmenides. Aber insofern die Materie durch die Seelen gestaltet wird und mit den Seelen die Erscheinungswelt bildet, existiert sie, nur hat sie keinen Anteil am Seienden.

Eckhart schildert die Gottheit als Einheit und Ungeschiedenheit. Es ist notwendig, über Raum und Zeit, auch über den dreieinigen Gott hinauszuschauen, um Gott in seinem wahren Sein zu erkennen. Der Mensch und die Dinge sind, für sich betrachtet, ein Nichts. Aber insofern sie aus Gott sind, sind sie seiend, gut und göttlich. Gleich Sankara lehrt Eckhart die Göttlichkeit der Seele und die Identität der Seele mit Gott, während Plotin sie nur am Seienden Anteil haben ließ.

Wir sagten, daß die mystische Denkweise aus der Erfahrung des absoluten Gegensatzes von Gott und Welt abgeleitet werden müsse. Bei den genannten Mystikern, insbesondere bei Sankara und Parmenides, schloß dieser Gegensatz auch eine absolut positive bzw. absolut negative Schätzung von Gott und Welt ein. Dies muß nicht immer der Fall sein. Schon bei Plotin ist nicht wie bei Parmenides die Erscheinungswelt etwas unbedingt Negatives. Nur die Materie ist es. Sie ist das Nichtseiende, dem es am Seienden und damit auch am Guten mangelt. Sie ist das Böse. Jedoch in der Erscheinungswelt scheint ja durch die Materie hindurch die Seele, welche die Materie gestaltet und Anteil am Seienden hat. In der Schönheit leuchtet das Seiende auch durch die Erscheinungswelt durch,

denn das Schöne ist bei Plotin nichts anderes als die sinnliche Erscheinung der Ideen.

Der Gegensatz von Gott und Welt kann sich, ohne daß damit eine prinzipiell unterscheidende Wertschätzung verbunden ist, auf jene Gegensätze: Einheit–Vielheit, Ruhe — Bewegung, raum- und zeitlos — Raum und Zeit, ja auf den der Vollkommenheit und der Unvollkommenheit beschränken. Die Welt erscheint dann als unvollkommenes, aber doch geschätztes Abbild der Gottheit, die ihr Urbild ist. Die Welt geht aus Gott hervor und ist deshalb göttlich. In allen Dingen ist Gott. Da die Gottheit die Einheit ist, muß sie in allen Dingen sein; denn die Einheit schließt anderes aus. Die Vielheit der Dinge gründet in der Einheit, indem die eine Gottheit alle Dinge erfüllt. Die Dinge sind nur Emanationen der einen Gottheit. Prädikate, die der Welt zukommen wie etwa das der Bewegung im Gegensatz zur Ruhe und zum Sein, können dann auch der Gottheit beigelegt werden. Eine ausgesprochene Weltfreude und Naturhingabe verbindet sich mit dieser Anschauung, die sehr im Gegensatz zu der weltflüchtigen Stimmung Sankaras und des Meisters Eckhart steht.

Eine solche Naturmystik mußte überall dort entstehen, wo sich mit mystischem Denken die Freude an der Natur und ihrer Erforschung paarte. Das mystische Einheitsfühlen und das natürliche Denken traten hier also nicht in einen Gegensatz zueinander, der die Welt zur Illusion werden ließ, sondern sie ergänzten sich. Beides kann auch nebeneinander vorkommen. Im deutschen Idealismus ist die Welt Vorstellung und wird zugleich begeistert erforscht. Naturoffen innerhalb der Mystik war neben der deutschen Romantik und dem deutschen Idealismus insbesondere die frühgriechische Philosophie und die Renaissancephilosophie. Die ersten griechischen Philosophen, Thales, Anaximander und Anaximenes, betonten, daß die Vielheit der Dinge, die die Sinne wahrnehmen, ihren Grund nur in der göttlichen Einheit finden, der zugleich religiös und stofflich gefaßten Arche. Während hier die Begriffe der Einheit und Vielheit bereits deutlich auseinander geschieden sind, ist dies für die Begriffe des Seins und Werdens noch nicht der Fall. Die Arche ist zugleich Sein und Werden. Sie ist einerseits ewige Substanz, andrerseits wechselt diese Substanz in ihren Zuständen, indem eben darauf die Vielheit der Dinge zurückzuführen ist.

Dieses Paradox, daß die Arche zugleich Sein und Werden sei, wurde in der Philosophie der Elea (Parmenides) und Heraklits zum Problem. Parmenides ließ kein Werden mehr gelten und erklärte es für Schein. Heraklit bestritt umgekehrt das Sein und behauptete, daß es nur ein Werden gebe. Dieses Werden bedingt nach seiner Meinung Einheit und

Vielheit. Das Feuer ist die Arche der Dinge, die Einheit und Gottheit, der Logos, aber er setzt sich ewig in die anderen Elemente, also in die Vielheit, um, die ewig wieder Feuer werden. So wird hier wie schon bei den jonischen Naturphilosophen das Werden als Weltprozeß in Form eines ewig sich wiederholenden Kreislaufs verstanden. Die Seele des Menschen, jedenfalls des Weisen, ist ein Teil des göttlichen Urfeuers und somit wie in aller Mystik mit der Gottheit identisch.

Empedokles trennt die Gegensätze Sein-Werden und Einheit-Vielheit säuberlich. Ursprünglich gibt es nur die ungesonderte und unvermischte Einheit der Stoffe in der Gestalt einer in sich geschlossenen Kugel. Diese ist die Gottheit. Das Band der Liebe hält die Stoffe zusammen. Dann aber findet der Haß Eingang und trennt die Stoffe voneinander. So entsteht die Vielheit der Einzelwesen. Die Liebe wird das Getrennte wieder vereinen, so daß der Weltprozeß von neuem beginnen kann. Die Begriffe der Einheit und des Seins werden also in jener Kugelvorstellung plastisch dargestellt, die Begriffe der Vielheit und des Werdens durch den Weltprozeß erklärt. Die Lehre des Empedokles, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, läuft auf die Identität von Seele und Gott hinaus. Mit der Erde erkennt der Mensch die Erde, mit dem Wasser das Wasser usw. Da aber diese Grundstoffe göttlich sind, so ist es auch der Mensch, der aus ihnen besteht. Dazu paßt auch, daß Liebe und Haß, die Empedokles der Seele zuschreibt, zugleich die Kräfte im göttlichen Weltprozeß sind. Die Seele ist wie in aller Mystik göttlich.

Die europäische Philosophie beginnt also nicht als strenge Philosophie im modernen Sinne des Wortes, sondern als Mystik. Das Moment der religiösen Erfahrung ist noch in ihr enthalten. Nicht daß man nach dem Urstoff fragte, ist für diese Philosophen das Entscheidende, sondern daß eine Gottheit in allen Dingen wirksam sei. Der erste Philosoph, der die Philosophie säkularisierte und den reinen philosophischen Weg beschritt, war Anaxagoras. Sein Ausgangsort ist die empirische Erfahrung der Dinge und das natürliche Denken darüber. Deshalb sah er die Dinge nicht als göttlich an. Er bezeichnete die Sonne als glühende Steinmasse und schied überhaupt wie später Descartes die Dinge von Gott, den er Nus nannte. Er gelangte zu dieser Einsicht durch den natürlichen Schluß, daß die bestehende Ordnung der Dinge, der Kosmos, auf einen geistigen Urheber zurückgehen müsse. Denn ursprünglich bildeten die Dinge ein Chaos, keinen Kosmos. Aristoteles konnte an Anaxagoras anknüpfen und Gottesbeweise lehren, die immer den philosophischen Weg der Gotteserkenntnis bezeugen. Demokrit konnte in seiner Lehre von den Atomen im Raum ganz von der Gottheit absehen. Bei Anaxagoras wirkte die mystische Auf-

fassung insofern noch nach, als der Nus auch im Menschen, ja in der Pflanze enthalten ist. Ähnlich lehrte in bezug auf den Menschen Aristoteles.

Seit den Mystikern der frühgriechischen Philosophie einerseits und Anaxagoras-Demokrit andererseits gibt es jene zwei Wege in der Philosophie, den mystischen und den rein philosophischen. In der antiken Philosophie stehen Platon, die Stoa und Plotin auf der mystischen, Aristoteles und Epikur auf der philosophischen Seite. Die Renaissancephilosophie ist großenteils Mystik und Neuplatonismus; mit Descartes aber beginnt jener gewaltige Siegeszug der reinen Philosophie, der in Kant seinen Höhepunkt erreichte. Der deutsche Idealismus und die romantische Naturphilosophie betrat von neuem den Weg der Mystik[1]).

1) Vgl. über die mystische Grundhaltung des deutschen Idealismus und der romantischen Naturphilosophie meinen Aufsatz »Die Idee des göttlichen Seins und seine Entfaltung in der Welt nach der romantischen Naturmystik«, Dt, V. XIX, 33 ff.

AUS DEM VORWORT EINES NOCH UNGEDRUCKTEN BUCHES.

VON

KARL GROOS (TÜBINGEN).

Soweit es in meiner Macht steht, habe ich dafür Sorge getragen, daß später, wenn die Verhältnisse es wieder gestatten, ein Buch über »Seele, Welt und Gott« erscheinen kann, in dem zehn meiner philosophischen Abhandlungen vereinigt werden sollen. In dem Vorwort zu diesem Buche habe ich es versucht, eine kurze Zusammenfassung der Einstellungen, Vermutungen und Überzeugungen zu geben, die meiner Metaphysik das persönliche Gepräge verleihen. Die Schriftleitung war so freundlich, mir schon jetzt die Veröffentlichung dieser Übersicht zu ermöglichen. Da ein Verzeichnis der Aufsätze beigegeben ist, auf das sich die Zahlen beziehen, wird so die Kenntnisnahme meiner in verschiedenen Zeitschriften zerstreuten Untersuchungen, wie ich hoffe, wesentlich erleichtert.

* * *

Die in früheren Schriften dargelegten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, unter denen ich arbeitete, werden wohl auch in diesem Bande mit genügender Deutlichkeit hervortreten; die Untersuchungen über den physikalischen Positivismus (4), über den objektivierten und objektiven Geist (5), sowie die Unterscheidung zwischen dem religiösen und dem philosophischen Glauben (Anfang von 7) sind neu hinzugekommen.

Die Erfahrungstatsachen, von denen ich ausging, bestanden nicht nur in den über die Fähigkeiten der Individuen hinausreichenden Anpassungen an die gegenwärtigen und künftigen Lebensbedingungen. Über und hinter ihnen erhob sich, sie erst ermöglichend, ein vom Nutzen unabhängiges Gerichtetsein auf Stoffgestaltung, das sich in jedem Gebiete der Wirklichkeit äußert und dabei überall von einer Hierarchie über- und untergeordneter Formkräfte (Enkapsis) auszugehen scheint, die auf eine harmonische Schichtung und Abstufung des Seienden hinzielen (1).

Die Weltseele, zu der dieser Stufenbau von Gestaltungskräften emporführt, wurde von mir als ein nicht nur zeitliches, sondern auch räumliches

Kontinuum gedacht, aus dessen Wechselwirkung mit den diskreten Weltelementen der Kosmos hervorgeht. Die damit verbundene, über den Vitalismus hinausführende Vorstellung von dem inneren Wesen dessen, was wir, die Anschauung überschreitend, den leeren Raum nennen, weist über Vermutungen Kants aus dem Jahre 1770 auf Newton und über diesen auf den Platoniker Henry More zurück.

Wie der unseren Leib durchwaltende räumliche Seelengrund ein unräumliches, um seine Ziele wissendes Ich in sich birgt, so muß nach meiner Ansicht auch das räumliche Kontinuum des kosmischen Seelengrundes ein unräumliches Ich enthalten, ohne dessen bewußte Zielsetzungen die Weltordnung ein unbegreiflicher Zufall bleiben würde. Hierin weicht meine Metaphysik von den Vorstellungen der meisten Pantheisten ab (7, 8). (Auch der dunkle Drang eines wie im Traume schaffenden Künstlers könnte ohne viele vorausgegangene Bewußtheiten zu keiner Gestaltung führen.)

Während die Menschen, wie alle lebenden Einzelwesen, durch ihre psychische Tiefenschicht unmittelbar mit dem Kontinuum des kosmischen Seelengrundes zusammenhängen, gestattet ihnen das über dem Unter-Ich und dem unreflektierten Erlebnis-Ich emporgestiegene Bewußtheits-Ich eine selbständige Entscheidung über Ziele und Mittel, durch die es ihnen möglich wurde, über dem animalischen Dasein des naturhaften Lebens das Reich der Geisteskultur zu errichten. Das Wesen und die biologische Bedeutung der Bewußtheit habe ich in den Untersuchungen 2 und 3 erörtert.

Wo die Kulturarbeit auf ideale Werte gerichtet ist, offenbart sich ihre metaphysische Bedeutung in der formalen Übereinstimmung mit dem »Baustil« der weltbeherrschenden Mächte: wie diese zielen auch die sittlich-sozialen, künstlerischen und wissenschaftlichen Ideale nicht nur auf eine Nebeneinanderstellung des Gleichen, sondern auch auf eine durch Über- und Unterordnung des Ungleichen zu gewinnende Hierarchie der Bauglieder ab. Das ist kein Zufall, wenn das Universum von Kräften erfüllt ist, die unserem seelisch-geistigen Wesen verwandt sind. Diese Übereinstimmung hatte zuerst Platon gesehen, als er über dem gerechten Einzelmenschen und dem gerechten Staate einen gerechten Kosmos lehrte, wobei die Gerechtigkeit überall in einer Schichtung und Abstufung nach Wertmaßstäben bestand.

Von den Lehren des Christentums wird sich am sichersten die von dem Stifter selbst verkündigte frohe Botschaft erhalten können, sofern sie sich nicht auf ein künftiges, mit Weltgericht und Weltuntergang verbundenes, sondern auf ein gegenwärtiges Reich Gottes bezieht, dem wir (wird der

Metaphysiker hinzufügen) mitten in diesem Leben als Mitwirkende angehören, wenn wir uns mit reinem Herzen für die Verwirklichung der idealen Werte einsetzen, die mit den Zielen der göttlichen Ordnungsmacht übereinstimmen (Schluß von 9 und 7).

Die persönliche Fortdauer, die für Leibniz und seine Nachfolger eine fast selbstverständliche Folgerung aus dem Begriff der Monade bildet, kann von meinen Voraussetzungen aus nur als nicht unmöglich bezeichnet werden.

Um eine objektivere Einstellung zu gewinnen, habe ich schärfer, als es sonst zu geschehen pflegt, zwischen dem Ausgehen von unseren Wünschen und »berechtigten Hoffnungen« und der Frage unterschieden, ob und wie weit die Fortdauer menschlicher Seelen in dem Weltplan begründet sein könne (9).

Bei dem Freiheitsproblem (10) schien es mir notwendig, den Gang der Erörterung über die Sphäre menschlicher Handlungen hinaus kosmologisch zu gestalten: kann es im Universum überhaupt ein ursachloses Geschehen geben? Die nur abstrakte Bejahung dieser Möglichkeit gewinnt, wie ich zu zeigen suchte, ein größeres Gewicht, wenn man in Betracht zieht, daß ein keine Ausnahme gestattendes Bestimmtwerden alles Geschehens durch vorausgehende Ursachen zu einer Prädetermination führen würde, die besonders da, wo es sich um eine aufsteigende Entwicklung handelt, den Eindruck größter Unwahrscheinlichkeit machen muß. Gerade dieses Bedenken gegen die absolute Herrschaft der Kausalität scheint bisher in der Diskussion über die Freiheitsfrage nicht genügend beachtet worden zu sein.

Verzeichnis der Abhandlungen:

1) Enkapsis. Ein Beitrag zur Strukturphilosophie. Zeitschrift für Psychologie 1926.
2) Von der Seele zum Geist. Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie 1938.
3) Das Wesen und die Formen der Bewußtheit. Zeitschrift für Psychologie 1940.
4) Rückkehr zu Mach? Über den Positivismus Pascual Jordans. Blätter für deutsche Philosophie 1937.
5) Nicolai Hartmanns Lehre vom objektivierten und objektiven Geist. Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie 1939.
6) Seele und Raum. Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie 1939.
7) Die induktive Metaphysik und der Gottesbegriff. Blätter für deutsche Philosophie 1939.
8) Über das Wesen des Seelengrundes. Blätter für deutsche Philosophie 1942.
9) Fortdauer und Weltplan. Ethik 1938.
10) Zur Frage des ursachlosen Geschehens. Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie 1940.

Notizen.

Jacob Böhme, Sämtliche Schriften. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in 11 Bänden. Herausgegeben von August Faust. II. Band: Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens. Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart 1942. 30 u. 496 S.

Die einzige Gesamtausgabe der Werke Jacob Böhmes, welche heute noch im Buchhandel vorkommt, ist ein schlechter anastatischer Neudruck der Ausgabe von Karl Wilhelm Schiebler (1831 ff.), der im Jahre 1922 erschienen war. Schiebler wollte Böhmes Schriften für das Publikum seiner Zeit lesbar und genießbar machen; zu diesem Zweck erlaubte er sich zahllose Eingriffe, welche seine Textgestaltung für die wissenschaftliche Forschung nicht mehr in Betracht kommen lassen. Werner Buddecke, unser bester Kenner der Böhme-Handschriften und -Drucke, schreibt: »Schiebler trägt kein Bedenken, den Text eigenmächtig zu ändern; oft werden Wörter umgestellt, durch andre ersetzt oder neue eingeschoben. Grammatik und Rechtschreibung sind dem Gebrauch der Zeit angepaßt« (Die Jacob Böhme-Ausgaben. Ein beschreibendes Verzeichnis. I. Teil. Göttingen 1937, S. 41). Außerdem fehlen, wie Buddecke ebenfalls hervorhebt, in der Schieblerschen Ausgabe alle die wertvollen Hilfsmittel, durch welche sich die älteren (auf Johann Georg Gichtel und seine Nachfolger zurückgehenden) Böhme-Ausgaben auszeichnen. Wir vermissen z. B. in der »Aurora« die übersichtlichen Paragrapheneinteilungen, ferner überall die sogenannten Summarien, d. h. die zusammenfassenden Inhaltsangaben, welche den Überblick über das Ganze erleichtern. Auch die sehr ausführlichen und aufschlußreichen Register hat Schiebler ebenso weggelassen wie die Urkunden zur Lebensgeschichte Böhmes und die verschiedenen zeitgenössischen Darstellungen seines Lebenslaufs.

Die Ausgabe von 1730 dagegen, die Johann Wilhelm Ueberfeld auf der von Johann Georg Gichtel und Johann Otto Glüsing geschaffenen Grundlage für die Freunde und Verehrer des Philosophus Teutonicus veranstaltete, ist von allen angeführten Mängeln frei und wird infolgedessen auch von allen Sachverständigen als die vollkommenste und wissenschaftlich zur Zeit allein maßgebliche Böhme-Ausgabe bezeichnet. Gewiß gehört eine völlig neue historisch-kritische Edition auf Grund der von Buddecke wiedergefundenen Originalhandschriften zu den großen Zukunftsaufgaben der deutschen Wissenschaft; die Erfüllung dieser Hoffnung wird aber höchstwahrscheinlich erst in Jahrzehnten möglich sein. Bedenkt man, welch großes Interesse gerade die jüngste Philosophengeneration seit einigen Jahren wieder an Böhme nimmt, so liegt die Notwendigkeit einer Zwischenlösung auf der Hand. Diese kann nur in einem

unveränderten Neudruck der Ausgabe von 1730 bestehen.

Es ist also außerordentlich zu begrüßen, daß August Faust in Gemeinschaft mit dem in Faksimile-Neudrukken schon besonders erfahrenen Fr. Frommannschen Verlag sich zur Reproduktion der Ueberfeldschen Texte entschlossen hat. Das als Vorlage dienende Exemplar war nicht leicht zu beschaffen; es ist wie alle noch vorhandenen Originaldrucke stark beschnitten und braunfleckig. Diese Mängel konnten jedoch bei dem photochemischen Neudruck restlos beseitigt werden; die Faksimile-Ausgabe ist völlig untadelig und besitzt einen breiten Rand, so daß sie sich bedeutend besser lesen und benutzen läßt als das Original. Die am Schlusse der alten Ausgabe zusammengestellten Druckfehler wurden nicht verbessert, aber jeweils am Rande durch ein Sternchen kenntlich gemacht. Auch enthält der Neudruck die interessanten Kupferstiche der alten Ausgabe samt den (nicht von Böhme selbst stammenden) Erläuterungen. Da diese Kupferstiche in der früheren Gesamtausgabe von 1682 feiner und künstlerischer ausgeführt sind als in der Ausgabe Ueberfelds, so werden sie nach den Originalen von 1682 reproduziert. Auch einige Handschriftproben sollen beigegeben werden, sowie eine Reihe von Einleitungen und Erläuterungen zu den einzelnen Bänden, in welchen neuere Forschungsergebnisse zur Mitteilung gelangen.

Der Band, mit welchem die Neuausgabe soeben zu erscheinen begann, ist der zweite des auf elf Bände berechneten Gesamtwerks. Er enthält also nicht Jacob Böhmes berühmte Erstlingsschrift »Aurora«, sondern die erste Arbeit seiner nach einem unfreiwilligen sechsjährigen Stillschweigen wiederaufgenommenen schriftstellerischen Tätigkeit: die »Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens« (1619). Der Entschluß des Herausgebers, mit der Veröffentlichung der Werke dieser sogenannten zweiten Periode zu beginnen und die »Aurora« zuletzt erscheinen zu lassen, scheint mir richtig und beachtenswert. Denn so gewiß »die unreflektierte Kraft und Farbigkeit dieses Frühwerkes, seine elementar und fast ungezügelt hervorbrechende Gestaltenfülle, sein Reichtum an eindrucksvollen Bildern und überhaupt an dichterischen Schönheiten unvergleichlich« (Faust, S. 14 der Einleitung) bleibt, so unbezweifelbar ist es doch auf der anderen Seite, daß die folgenden Schriften an gedanklicher Durcharbeitung die mehr auf Intuition beruhende »Aurora« überragen und infolgedessen für die Philosophiegeschichtschreibung fast noch wichtiger sind. Hier muß also dem Mangel an brauchbaren Texten in erster Linie abgeholfen werden.

Fausts Einleitung charakterisiert die Schrift von den Drey Principien als das erste völlig in sich abgeschlossene und sozusagen systematische Werk Böhmes, das er selbst als »Schlüssel und Alphabet aller derer, so meine Schriften begehren zu verstehen«, bezeichnet hat. Im Anschluß an den dazugehörigen Kupferstich werden wichtige Erläuterungen zur Kosmologie Böhmes gegeben; vor allem wird sein Bekenntnis zu Kopernikus klargestellt und begründet.

Über Einband und Titelblatt sei hier (nach brieflichen Hinweisen des Herausgebers) noch einiges mitgeteilt. Es sollten bei der äußeren Ausstattung mög-

lichst wenig moderne Zutaten zur Verwendung gelangen. Deshalb erscheint auf Umschlag und Einbanddeckel das Briefsiegel Jacob Böhmes nach einem Kupferstich von 1682. Es ist diejenige Fassung des Siegels, welche von Abraham von Franckenberg in seiner Lebensbeschreibung Böhmes erwähnt wird: eine aus Wolken hervorgestreckte Hand reicht einen Lilienstengel mit drei Blüten dar. Zum Schmuck des Einbandrückens wurde eine Vignette verwendet, die sich u. a. im dritten Bande der Ausgabe von 1730 befindet. Für das Titelblatt wurde der Originalvorsatztitel von 1730 gewählt; nur einige Zeilen, welche sich auf den Faksimile-Neudruck beziehen, wurden in Antiquadruck hinzugefügt. Außerdem zeigt dieses Gesamttitelblatt das Originalsiegel Jacob Böhmes, wie Buddecke es zum ersten Male wieder auf den von ihm aufgefundenen eigenhändigen Böhme-Briefen entdeckte.

Zusammenfassend darf gesagt werden: der mit dem vorliegenden Bande beginnende photomechanische Neudruck der überaus seltenen und bisher besten Gesamtausgabe Jacob Böhmes macht nicht nur ein geistesgeschichtliches Denkmal ersten Ranges allgemein zugänglich, sondern die von jeher in den Kreisen der religiösen Anhänger Böhmes als ein besonders kostbarer Schatz gehütete Ueberfeldsche Ausgabe erscheint hier außerdem in verjüngter, verschönerter und um wertvolle Beigaben vermehrter Gestalt. Wir haben allen Grund, dem Herausgeber und dem Verlag für diese Gabe dankbar zu sein.

Gießen. Hermann Glockner.

Kant-Brevier. Herausgegeben von Johannes Pfeiffer. Karl Rauch Verlag, Dessau 1942.

Aus den Druckwerken, Briefen und nachgelassenen Manuskripten Kants wurden 794 Einzelsätze und größere Abschnitte herausgenommen und auf 389 Seiten in neuer Anordnung ausgebreitet. An die Stelle der Frage der Vernunftkritik »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?« treten die vier anthropologischen Fragen »Was kann ich wissen?«, »Was soll ich tun?«, »Was darf ich hoffen?«, »Was ist der Mensch?« Sie bilden das Grundgerüst einer Aphorismen-Sammlung, welche bei aller »Lebensnähe« dennoch die »kritische Denkform« wahren möchte.

Leider scheint mir das durch die getroffene Auswahl sich ergebende Kantbild kein ganz treues zu sein. Vorwort und Einleitung des Herausgebers enthalten einige Sätze, welche uns achtsam stimmen, weil sie von Kant selbst in der vorliegenden Form kaum vertreten worden wären. Wir lesen: »Das eigentliche Anliegen der Vernunftkritik ist die Frage nach dem Sein des Menschen inmitten der Welt und im Rückbezug auf Gott.« »Die Kantische Kritik begrenzt das Wissen um des Glaubens willen.« »Die Prüfung dessen, was ich wissen kann, führt zu der Scheidung von Ding an sich und Erscheinung; die Prüfung dessen, was ich tun soll, führt zu der Scheidung von Natur und Freiheit; die Prüfung dessen, was ich hoffen darf, führt zu der Scheidung von Verdienst und Gnade.«

In diesen scheinbar sachlichen Feststellungen Pfeiffers stützt sich eine durch subjektive Gemütsbedürfnisse bestimmte Interpretation so gewandt auf zwar nur leicht zurechtgebogene, aber eben doch veränderte Kantzitate, daß ein verantwortungsbewußter Philosophiehistoriker nicht mit Stillschweigen darüber hinweggehen kann.

Nicht umsonst trägt die Kant-Auswahl Pfeiffers den an das Stundenbuch der Geistlichen erinnernden Titel: Brevier. Das Kantbild, welches sie (scheinbar durchaus authentisch, weil ganz und gar auf Originalaussprüchen des Philosophen beruhend) vermittelt, ist pietistisch gefärbt. Der Kritizismus tritt hier nicht als Transzendentalphilosophie auf, sondern er hat ein spezifisch christliches Gepräge: allenthalben werden wir an die Begrenztheit, Abhängigkeit, Unzulänglichkeit, Kreatürlichkeit und Gnadebedürftigkeit des Menschen erinnert.

Es ist nicht zu leugnen, daß Kant auch unter diesem Gesichtswinkel betrachtet und aufgefaßt werden kann. Gleichwohl beruht seine weltgeschichtliche Bedeutung nicht auf den gelegentlichen persönlichen Bekenntnissen seiner bescheidenen Menschenseele, sondern auf höchst selbstbewußten und schöpferischen Leistungen seines sich von Jugend an souverän die Bahn vorzeichnenden Philosophengeistes.

Johannes Pfeiffer ist als feinsinniger Deuter deutscher Dichtung und vor allem als kongenialer Nachempfinder des Wandsbecker Boten bekannt. Wir verübeln es ihm nicht, wenn er in Kant mehr den Zeitgenossen Jacobis, Hamanns und Herders verehrt, als den epochemachenden Begründer jenes deutschen Idealismus, den wir vor allem in Schiller vollendet sehen. Daß sein Kant-Brevier — keine Einleitung in die Transzendentalphilosophie, sondern eine Art Laienevangelium! — aus den eigenen Worten des Philosophen aufgebaut werden konnte, wollen wir nicht vergessen; noch weniger aber wollen wir uns einbilden, daß mit der Zusammenstellung einer solchen »Summe« (dieser Ausdruck Pfeiffers paßt zu dem »Brevier«; er erinnert an die theologischen Systeme des Mittelalters!) das Hauptanliegen der Vernunftkritik ins Licht gerückt sei. Kant war in ungleich höherem Grade der Philosoph des schöpferischen Geistes, als der gnadebedürftigen menschlichen Existenz.

Gießen. Hermann Glockner.

W a l t e r D e l - N e g r o, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1942. 124 S.

Wie der Verfasser im Vorwort mit Recht sagt, fehlt es bis jetzt an einer zusammenfassenden und vergleichenden Darstellung der Lehren der heute maßgebenden Denker. Diese Lücke versucht das vorliegende Büchlein einigermaßen auszufüllen. Zunächst werden diejenigen philosophischen Richtungen geschildert und kritisch beleuchtet, die vor dem Sieg des Nationalsozialismus 1933 das Feld beherrschten (also vor allem der Positivismus und verwandte Richtungen, der Neukantianismus sowohl der Marburger wie auch der südwestdeutschen Schule, die Lebens- und Existenzphilosophie), sodann werden im Hauptteil einige gegenwärtige Philosophen und ihre Auseinandersetzung mit den überwundenen Lehrmeinungen dargestellt. Hierbei beschränkt sich der Verfasser unter Verzicht auf jegliche Kritik auf das bloße Referat, das »vielfach bewußt im engsten Anschluß an den Wortlaut« gegeben wird. So begegnen wir einigen wesentlichen Lehrstücken Alfred Bäumlers, Arnold Gehlens, Nicolai Hartmanns, Hans Heyses, Erich Jaenschs, Ernst Kriecks und Ferdinand Weinhandls, die natürlich systematisch eingeordnet werden. Trotz

des referierenden Charakters seiner Arbei hat Del-Negro doch mehr als eine bloße Aufzählung gegeben: »nämlich ein ganzheitliches Bild, das nicht nur mosaikartig Einzelheiten neben Einzelheiten setzt, sondern den Gesamtsinn der Wandlung aufdeckt, die das Gebiet der Philosophie erfaßt hat«. Diese Wandlung wird ganz richtig in der starken Hinwendung zur Wirklichkeit (unter Vermeidung positivistischer Oberflächlichkeiten), in dem Blick für die Bedeutung der Ganzheit und der Form und in dem Bestreben, den Gegensatz von Geist und Leben zu überbrücken, gesehen. Vor allem aber ist die Philosophie aus ihrer Isoliertheit, in die sie zweifellos hauptsächlich unter jüdischem Einfluß geraten war, wieder in die politische Wirklichkeit, deren weltanschaulichen Hintergrund sie darzustellen hat, zurückgenommen worden.

Die Arbeit stellt eine dankenswerte Leistung des Verfassers dar, die alle philosophisch Interessierten gewiß begrüßen werden. Für eine — bei einem solchen Buche wahrscheinliche — Neuauflage wäre jedoch im Interesse der vollständigeren Darstellung dringend zu wünschen, daß Werk und Namen von Denkern, welche die Philosophie der Gegenwart in Deutschland auch maßgebend beeinflußt haben, mit erwähnt und in ihrer sachlichen Bedeutung gewürdigt würden. Ich denke bei dieser Andeutung vor allem an Hermann Glockner und den leider zu früh verstorbenen baltischen Philosophen Paul Krannhals. Aber auch die philosophischen Bemühungen des Biologen Richard Woltereck, wie sie bis jetzt in der »Ontologie des Lebendigen« niedergelegt sind, verdienen heute in einer Darstellung gegenwärtiger Philosophie Beachtung. — Die Stellungnahme des Verfassers gegenüber der Lehre Ernst Kriecks (vor allem S. 77), den er von jeglichem Relativismus und Pragmatismus ganz freispricht, braucht man nicht zu teilen.

Berlin. Gerhard Hennemann.

Anton Meusel, Hegel und das Problem der philosophischen Polemik. (Neue deutsche Forschungen, Abt. Philosophie, Bd. 38.) Junker & Dünnhaupt, Berlin 1942. 214 S.

Dieses ausgezeichnete Buch bietet mehr, als sein etwas spezialisierter Titel erwarten läßt. Es gibt zunächst eine sehr instruktive Einführung in Hegels Gedankenwelt, wobei durchaus das Wesentliche gesehen und in einer sauber fließenden Sprache dargestellt wird. Etwa die Hälfte des Buches ist dieser Aufgabe gewidmet, und zwar in Anlehnung an Hegels »Geschichte der Philosophie«. Dieser geschichtliche Zugang zu Hegels Werk wurde mit gutem Grunde gewählt, denn »sein System ist als Zusammenstellung der wesentlichen Momente der ganzen Philosophiegeschichte eben nur von der historischen Seite aus in der Tiefe zu erfassen« (S. 176 Anm.).

S. 33—43 bieten eine das Wesentliche ganz im Geiste Hegels erfassende Diskussion der Begriffe Individuum und Gemeinschaft.

Die abschließende »Würdigung und Kritik der Hegelschen Auffassung« (S. 174—213) ist eine sehr beachtenswerte selbständige Leistung. Meusel knüpft dabei an Kym (1849), Croce (1909) und vor allem an Kierkegaard an. In der Auseinandersetzung mit Kierkegaard berührt er das vielleicht entscheidende Problem der heu-

tigen Hegelkritik, für welche Kierkegaard und Nietzsche, den Meusel wenigstens streift, wesentliche Beziehungspunkte sein dürften.

»Die Philosophien von Hegel und Kierkegaard werden uns erst völlig klar, wenn wir sie in ihren Beziehungen zum Christentum betrachten« (S. 195). Dies dürfte zutreffen und zweifellos ist Meusel dem Wesen des Gegensatzes zwischen Hegel und Kierkegaard sehr nahe gekommen, doch scheint er ihn nicht unter dem Gesichtspunkt einer geschichtlichen Dialektik zu betrachten, wie es offenbar der Fall ist. Dieser Gegensatz beruht darauf, daß Hegel in ebenso einseitiger Weise den in seiner schöpferischen Potenz selbstsicheren und des Göttlichen gewissen Geist, wie Kierkegaard den die Übermacht des Göttlichen in großartiger Passivität erfahrenden Menschen darstellt.

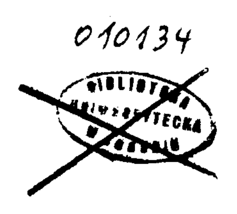
Kierkegaard verkörpert einen geradezu asketisch-fanatischen, kalvinistischen Typ (wozu sein blendender Witz erstaunlich kontrastiert), Hegel berührt sich im Bewußtsein ungehemmten menschlichen Vermögens mit Goethe. In seinem gehobenen Bewußtsein spekulativen Könnens liegt auch der Grund von Hegels Versagen auf dem Gebiet der Naturwissenschaften, auf das Meusel hinweist; wie Goethe im absoluten Vertrauen auf das Zeugnis der künstlerisch geadelten Sinne, so schaltete Hegel souverän im Vertrauen auf die Macht der Vernunft, des Logos. Mit Recht sagt dagegen Meusel, daß Hegels Überzeugung, mit seinem System ein allgemeingültiges Wissen in Händen zu haben, abzulehnen sei, erkennt aber gleichzeitig an, »daß die dialektische Methode wie keine andere geeignet ist, unser Bewußtsein auf die höchste ihm überhaupt erreichbare Stufe zu heben« (S. 204).

Meusel glaubt das hier liegende Problem im Sinne der Existenzphilosophie so lösen zu können, daß er von der Philosophie sagt, sie werde nicht gewußt, sondern gewählt (S. 213), philosophische Wahrheiten seien Glaubenswahrheiten (S. 212). Diese Frage ist aber schwerlich anders zu klären als im Rahmen einer auf den heutigen Voraussetzungen aufgebauten Phänomenologie des Geistes, welche den Ort der Philosophie neu bestimmt, und zwar als ein der Wissenschaft übergeordnetes Weltbewußtsein von einer höheren Art der Allgemeinverbindlichkeit, jedoch keinesfalls ohne eine solche.

Meusel sieht in Kierkegaard, der gegenüber Hegel die Autonomie der Religion gerettet habe, die vorderasiatische Teilkomponente des Christentums hervortreten und hält Hegel als Vertreter germanisch-christlichen Denkens für den mit seinem Volkstum tiefer verbundenen und gesünderen Geist (S. 201). Dies scheint im wesentlichen richtig, doch ist zu bedenken, daß dem nordischen Menschen nicht nur die »faustische« Kühnheit (wie Hegel), sondern auch das faustisch-dämonische Ringen (wie Kierkegaard) eigentümlich ist. Die Unbedingtheit des Erlebens und Forderns, die wir an Kierkegaard erkennen, seine heroische Zielbestimmtheit, kennzeichnen nur eine andere Form der erobernden geistigen Kühnheit und sind gleich dieser zweifellos ein ebenso echter Ausdruck nordischen Menschentums.

Neustadt. E. Schwarz.

010134





GUSTAV BEBERMEYER

Tübinger Dichterhumanisten

Bebel, Frischlin, Flayder. Der Eberhardina Carolina zu ihrem 450jährigen Jubelfest dargebracht. Mit einem Holzschnitt, zwei Bildnissen und einem Wappen.

1927. VII, 108 S. 8°. Geb. RM. 3.—

WILHELM HEINRICH RIEHL

Die Volkskunde als Wissenschaft

Mit einer Einleitung von Max Hildebert Boehm.

1935. 48 S. 8°. RM. 1.80

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN

ENNO LITTMANN

Gallaverskunst. Untersuchungen über die Metrik der Gallasprache. *1925. VII, 56 S. RM. 3.20*

Morgenländische Wörter im Deutschen. 2. völlig neu bearbeitete Auflage. *1924. XII, 163 S. RM. 1.80*

Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur. (Philosophie und Geschichte 2) *1923. 37 S. RM. 1.50*

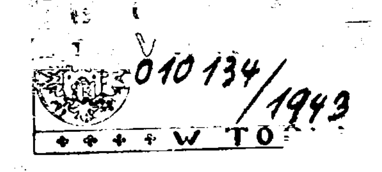
RUDI PARET

Die legendäre Maghāzi-Literatur. Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit. *1930. VIII, 251 S. RM. 14.50*

Der Ritterroman von 'Umar an-Nu'mān und seine Stellung zur Sammlung von Tausendundeine Nacht. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte. Mit einer Tabelle. *1928. II, 48 S. RM. 4.—*

Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur. (Philosophie und Geschichte 13) *1927. 26 S. RM. 1.50*

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN



[redacted]

HERMANN FISCHER

Die schwäbische Literatur im 18. und 19. Jahrhundert. Ein historischer Rückblick. *1911. IV, 191 S.* *RM. 2.50, geb. RM. 4.—*

Beiträge zur Literaturgeschichte Schwabens. Bd. 1 bis 2. *1891 und 1899. VII, 246 S.* *jeder Band RM. 1.20*

Inhalt:

1. Georg Rud. Weckherlin. – Klassizismus und Romantik in Schwaben zu Anfang unseres Jahrhunderts. – Friedr. Haug. – Uhlands Beziehungen zu ausländischen Literaturen. – Uhland und Hebbel. Mörike, Ludwig Bauer und Waiblinger. – Friedr. Notter. – Aus der Geschichte der schwäbischen Dialektdichtung.

2. Joh. Gg. Fischer. – Friedr. Vischer. – Rud. Kausler. – Ludw. Seeger. – Schillers Heimatjahre von Herm. Kurz.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN

FESTGABE FÜR KARL BOHNENBERGER, TÜBINGEN

Zum 75. Geburtstag 26. August 1938. Dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. Mit einem Bildnis Karl Bohnenbergers. (Beiträge zur Geschichte, Literatur und Sprachkunde vornehmlich Württembergs. Herausgegeben von Hans Bihl, Tübingen.) *1938. VIII, 384 S. RM. 19.60*

Es ist ein sehr bunter Strauß von Themen, der hier an den Wegen der Geschichte, der Dichtung und Folklore gepflückt worden ist. Beziehungen der Flurnamen zur Vor- und Frühgeschichte finden sich darin ebenso wie Aufzeichnungen eines württembergischen Soldaten aus den napoleonischen Kriegen, Schiller als Deutscher und Württemberger ebenso wie die sprachlichen Kuriositäten altschwäbischer Kochbücher. Ein rechter Feld-, Wald- und Wiesenstrauß der Volkskunde ist hier zusammengekommen. . . . .

Berliner Börsenzeitung vom 5. November 1939

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Druck von H. Laupp jr in Tübingen — Printed in Germany — I. v. W. g

20 7/43



Zeitschrift
für
Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

★

Unter Mitwirkung von

Gerhard Dulckeit, August Faust, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von Müller, Hans Naumann, Erich Rothacker, Wilhelm Schäfer, Walther Schönfeld, Richard Siebeck, Eduard Spranger, Karl Voßler, Ferdinand Weinhandl, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

Band 9 / Heft 3



1 9 4 3

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

Unter Mitwirkung von

Gerhard Dulckeit, August Faust, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von Müller, Hans Naumann, Erich Rothacker, Wilhelm Schäfer, Walther Schönfeld, Richard Siebeck, Eduard Spranger, Karl Voßler, Ferdinand Weinhandl, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER und KARL LARENZ

Von der »Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie« erscheint im Laufe eines Jahres ein Band zu 3 Heften. Der Abonnementspreis wird heftweise berechnet.
Preis des vorliegenden Heftes im Abonnement M. 5.—, im Einzelverkauf M. 5.60.

*

Unverlangte Manuskripte sind an Herrn Professor GLOCKNER, Gießen, Moltkestr. 16 zu senden. Nur wenn sie das Gebiet der Rechts-, Staats- oder Sozialphilosophie betreffen, sind sie Herrn Professor LARENZ, Kiel, Düppelstr. 54 einzureichen.

*

Die Aufnahme eines dieser Zeitschrift zur Veröffentlichung angebotenen Manuskripts steht unter der Voraussetzung, daß der Verfasser nicht gleichzeitig in einer andern Zeitschrift denselben Gegenstand behandelt.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

*

Inhalt des dritten Heftes des 9. Bandes

(Juni 1943)

BACHOFENS GRIECHISCHE REISE.

VON

WALTHER REHM (GIESSEN).

»Der Besuch klassischer Länder
ist eine wahre Totenschau.«

Im März 1851 brach Johann Jacob Bachofen aus Basel zu seiner griechischen Reise auf. Er stand im 36. Lebensjahr, sah auf eine zehnjährige Dozententätigkeit an der Universität seiner Vaterstadt zurück, hatte verschiedene Arbeiten aus seinem damaligen Wissenschaftsgebiet, dem Römischen Recht, veröffentlicht und eben zusammen mit seinem Kollegen Gerlach den ersten (und einzigen) Band einer »Geschichte der Römer« herausgegeben, in dem er die Grundlagen des römischen Staatsrechts und besonders den Einfluß der Religion auf die Gestaltung des alten Lebens behandelt und dargestellt hatte. Frankreich, England und besonders Italien waren ihm aus längeren, wiederholten Reisen und Studienaufenthalten vertraut. Vor ihm aber lag, unbekannt und ersehnt, Griechenland und hinter diesem Asien und die weite, tiefe Welt seiner späteren wissenschaftlichen Lebensleistung: die Landschaft des Mutterrechts, des Gräberkults und des Todes[1]).

Rom und die römische Welt waren Bachofen bereits ans Herz gewachsen. Die Archäologie, der Umgang mit den alten Kunstwerken, war ihm zu seinen juristisch-philologischen Studien allmählich unentbehrlich geworden. Denn er bedurfte der unmittelbaren, sinnlichen Anschauung der Dinge, Werke und Zusammenhänge, mit denen er sich beschäftigte, er wollte sich nicht mit den Büchern und den Berichten anderer begnügen.

1) Über die Geschichte der Griechenlandreisen unterrichten: E. Reisinger, Griechenland. Landschaft und Bauten. Schilderungen deutscher Reisender. Leipzig 1916 und neuerdings mit ausgezeichnetem Nachwort und zuverlässiger Bibliographie: Max Wegner, Land der Griechen. Reiseschilderungen aus sieben Jahrhunderten, Berlin 1942. Eine Einzelgestalt, den ersten deutschen Griechenlandreisenden von Rang, behandelt mein Aufsatz: Johann Hermann von Riedesel, im Jahrbuch: Imprimatur VIII, 1938, S. 71—101.





Winckelmann und Karl Otfried Müller waren gerade hier seine Lehrer. In Winckelmann vor allem gewahrte er den Forscher, der völlig eins mit seiner Wissenschaft geworden war und das beherrschende Thema seines Lebens gefunden hatte. »Unter der wärmeren Sonne Italiens, wo man alles tiefer fühlt«, hatte er sich dann an den Bau seines großartigen, folgenreichen Lebenswerkes gemacht. Rom und Italien hatte Winckelmann wohl in Besitz genommen und geistig auch Griechenland; aber dies griechische Land auch körperhaft zu schauen und zu betreten, war ihm sowenig wie allen andern der klassischen Gemeinschaft vergönnt gewesen. Karl Otfried Müller aber wies den Weg auch in die griechische Landschaft. Er war einer der ersten jener Forschergeneration, die in sich das mächtige Verlangen spürte, nicht allein Rom und Italien kennenzulernen, sondern auch Athen und Griechenland zu betreten. Er mußte die Stillung dieser Sehnsucht mit dem Tod bezahlen: der griechische Boden hat ihn 1840 an sich genommen, in Athen liegt der bedeutende Gelehrte begraben.

Erst der Philhellenismus hat zusammen mit der Begründung des neuen griechischen Königreiches auch für die Deutschen den Weg nach Griechenland gebahnt. Zuvor waren es meist Franzosen und Engländer gewesen, die die Levante bereist und erforscht hatten und auch an den alten, fast vergessenen Gestaden des von den Türken beherrschten Griechenlandes eingekehrt waren. Nur ganz vereinzelt fanden Deutsche den Weg dorthin. Ungefähr seit 1830 aber mehren sich die Reisen deutscher Forscher, Künstler, Dichter nach Griechenland. Sie entdecken die griechische Landschaft und deuten sich aus ihr und ihrem Anblick griechische Kunst und Geschichte, sie nehmen gleichsam den Weg von Rom zurück nach Athen und vollstrecken mit dieser Griechensuche ein hohes deutsches Vermächtnis, das Erbe Winckelmanns und Goethes und Hölderlins. Nicht von ungefähr und durch Zufall stehen sie auf griechischem Boden, sondern als Befugte, in einer festen deutschen Überlieferung.

Bachofen hat an der Entdeckung der griechischen Landschaft und an ihrer geistig-geschichtlichen Deutung wesentlichen Anteil. Von den Gelehrten waren ihm, außer K. O. Müller und Ernst von Lasaulx, Roß und Fallmerayer, Curtius und Welcker vorangegangen; der Fürst Pückler-Muskau und der Graf von Prokesch-Osten, Fr. Th. Vischer, Geibel, Grillparzer und Rottmann hatten bis zur Jahrhundertmitte Griechenland bereist. Aber noch immer verharrte Griechenland im Schatten jenes Landes, das seit alters für sich den Ruhm des klassischen beanspruchte, im Schatten Italiens. Das Geheimnis der Ferne und der Zauber des Unberührten waren Griechenland noch eigen; nur wenige hatten bis dahin von ihren Fahrten und Reisen auch berichtet. Griechenland blieb, selbst

über das Politische hinaus, eine landschaftlich stille und geschlossene, wenig gekannte Welt. Zwar führte eine Griechenlandreise in alteuropäische Landschaft, aber sie glich noch immer einem Abenteuer, das mit Schwierigkeiten und Entbehrungen verbunden war; sie rief homerisch-odysseische Stimmungen wach, als ob der Reisende über die Jahrhunderte hinweg auf eine frühere, unverbildetere Stufe der menschlichen Kultur zurücktrete und damit näher an eine hohe versunkene Zeit, ihre Menschen und Mächte heranrücke.

Bachofen hat sich dem Wunder und der reinen Schönheit solcher Griechenfahrt ganz, mit wachen Sinnen, mit lebendigem Schauen und tiefem Nachdenken überlassen. Er hat ein Tagebuch geführt, dem er seine Erlebnisse und Erfahrungen, seine Gedanken und Gesichte anvertraute. In Basel, nach der Heimkehr, hat er Teile dieses Tagebuchs ausgearbeitet und mit ihm ein Dokument geschaffen, das in der Reihe griechischer Reisebeschreibungen fast wie ein einsamer Gipfel anmutet. Inhaltlich und auch schriftstellerisch ist es eine ungewöhnliche Leistung [1]). Aus den Seiten dieser geformten Prosa dringt zum erstenmal der volle, tiefe, dunkle Ton Bachofens ans Ohr des Lesers; man vergißt ihn nicht, wenn je man ihn hier oder dann in den späteren Büchern des Basler Gelehrten vernommen hat. Er wird immer wieder zurücklocken in den eigentlichen Bannkreis dieses tiefdenkenden, nachdrücklichen Schauens, in die großmännliche Ruhe und Gehaltenheit der sprachlichen Form, ihre Würde und Hoheit. »Es ist etwas in dem dunklen Glanz des Bachofenschen Stils, das an die Schatten von Grabkammern gemahnt. Ein fremder Hauch von Wehmut liegt über allem, was Bachofen geschrieben. Ernst, schwer, fast schleppend schreiten die Perioden einher, wie im Gefolge eines Trauerzuges. Wie Rauschen aus der Tiefe dringt es zwischen den Worten hervor« [2]). In dem feierlich umzirkten Raum dieser seltenen Prosa begegnen sich der Geist Winckelmanns, Goethes und Wilhelm von Humboldts mit dem dichterischen Geist der Romantik, und beide schaffen das sprachliche und seelische Denkmal dieses Tagebuchs der griechischen Reise. Ihm zur Seite tritt der kurze selbstbiographische Abriß, den Bachofen wenig später, 1854, für seinen Lehrer Savigny niedergeschrieben hat. Beide Zeugnisse gehören eng zusammen: im Ton und im Rhythmus, in der Gesinnung und in der Auffassung seiner selbst und des Gegenstandes, dem er als Forscher fortan sein Leben und seine Kräfte widmen möchte.

---

1) J. J. Bachofen, Griechische Reise. Herausgegeben von Georg Schmidt, Heidelberg 1927. (Gr.R.)

2) Alfred Bäumler, Einleitung zu: J. J. Bachofen, Der Mythus von Orient und Okzident. München 1926, S. CXCIX.

In dieser Lebensschilderung spricht Bachofen, hinter sich die griechische Reise, über seinen Weg von Rom nach Athen und in den Osten, von Rom, das »nach Zeus ewigem Ratschluß« das gemeinsame Grab der alten Welt wurde, das man kennen muß, um auch Griechenland richtig und tief zu verstehen. Er spricht von Rom und seinem römischen Erlebnis, von dieser Stadt, in dem sich das Rad des Lebens ein tieferes Geleise gehöhlt habe, an deren Mauern etwas hänge, das das Tiefste im Menschen aufrege. »Wenn man eine Metallscheibe schlägt, so tönt das Erz fort, bis die Auflegung des Fingers den Schwingungen ein Ende macht. So berührt auch Rom den mit dem Altertum verkehrenden Geist«[1]. So berührt Rom Bachofen mit dem Ernst, der Würde und Hoheit einer tausendjährigen Geschichte, als Schlußpunkt eines weitgespannten ost-westlichen Zusammenhangs, als Schlußstein des alteuropäischen Geschichtsgewölbes. Rom und seine Grabesvergangenheit schlagen ihn in Bann; sie deuten dem in den frühen Mannesjahren stehenden Forscher auch griechische Landschaft und griechische Geschichte: als ob von diesem ersten römischen Erlebnis her ein Schatten auch auf das Griechische fiele und zunächst manches dunkler erscheinen lasse, als es der lichtdurchfluteten griechischen Landschaft innerlich entspricht.

Was Bachofen sieht und gibt, ist auf den ersten Blick ein romantisches Griechenbild, ist im Stimmungsmäßigen mitunter eine im Mondlicht ruhende, geheimnisvoll nächtliche Landschaft. Sie trägt den Tod und das Grab, das Wissen um die Mächte des Vergangenen, des Unterirdischen, des Chthonischen in sich, um das »stille Reich der Kora«[2]. Das ist ein Erbe der romantischen, religiösen Griechenansicht, die ungefähr seit 1800 neben der klassischen eines Goethe und Humboldt in der neu sich begründenden Wissenschaft vom griechischen Altertum, in ihrer Mythen- und Symbolforschung sich kundgibt und, wie Bachofen selbst, der »religiösen Grundlage des ganzen alten Denkens und Lebens« ihr Augenmerk zuwendet. Denn es ist, nicht zuletzt durch die Erfahrungen der griechischen Reise, Bachofens Grundüberzeugung geworden: »Was auf religiöser Grundlage ruht, ist unantastbar«[3]. Der dies schrieb, war 1815 geboren und konnte die Verwurzelung in der romantisch-historischen Wissenschaftsbewegung nicht verleugnen, mochte er auch Manches und Wichtiges gerade Winckelmann verdankt haben. Er hat diese Bewegung zur Höhe geführt und ihr

1) J. J. Bachofen, Selbstbiographie und Antrittsrede über das Naturrecht, hsg. von A. Bäumler, Halle 1927, S. 32 f.

2) Dies der Ausdruck Zoëgas, nach F. Welcker, Zoëgas Leben, Stuttgart 1819, II, 384.

3) J. J. Bachofen, Das lykische Volk, hsg. von M. Schröter, Leipzig 1924, S. 55.

die krönenden Werke, die Darstellung des »gebärenden Muttertums«, des Mutterrechts und des alten Gräberkultes geschenkt.

Es ist die gleichsam körperliche Gegenwart des Vergehens und des Todes, die Bachofen nicht mehr verlieren kann, nachdem er sie einmal in den alten südetrurischen Gräberfeldern und Nekropolen an der großen Heerstraße von Florenz nach Rom erfahren hat. Die von der Sonne durchwärmte Stille und Verlassenheit dieser Ruhestätten der Toten, die in ihnen sichtbare Schönheit der menschlichen Gesinnung haben es ihm angetan und ihm unendliche Sehnsucht erregt; sie haben in seinem Inneren tiefen Widerhall gefunden und ihn mit einer sanften, unerbittlich drängenden Gewalt auf seinen eigentlichsten Forschungsgegenstand, die uralten Grunderlebnisse der Menschheit, die Mutter und das Grab, die Geburt und den Tod und ihre mythisch-symbolische Sprache gewiesen (»Denn nicht der Mann hat seine Wissenschaft, sie hat vielmehr ihn auserkoren«). Es enthüllt sich ihm bei näherem Eindringen eine »wahre Universaldoktrin«, die er in seinen Werken ausbreiten wird, eine wahrhaft historische »Grundanschauung der Dinge«, und das heißt zunächst nichts anderes als eine Todes-Anschauung, eine Anschauung der Tiefe und des nächtlichen Grabes, die freilich um den lichten Wandel in der Sonne und um das innige Gefühl der Lebenszugewandtheit weiß, um die Einheit von Leben und Tod, von Werden und Vergehen. Im Angesicht des Todes erst erweist sich die Pietas, die Humanitas des Menschen: als frommes ehrendes Tun, als Kult am Toten und seiner Wohnung, im Gräberwesen, so daß auch Bachofen, aber noch in einem tieferen und umfassenderen Sinn, das Wort Goethes hätte nachsprechen können: der Wind, der von den Gräbern der Alten herwehe, komme mit Wohlgerüchen wie über einen Rosenhügel. Bachofen ist bewegt von der Gefühlsinnigkeit, die diesen Teil des alten Lebens auszeichnet: »In seinen Gräbern ist das Altertum am größten. Waren doch die Gräber ewige Wohnungen, die Häuser der Lebenden bloße Nachtlager auf den täglich wechselnden Stationen der irdischen Reise. Hierin dachten die Alten so äußerst würdig und groß. Daher haben so manche ihr Leben mit der Anlage eines Grabes verbracht« (117). Oder mit den Worten des Lebensabrisses: »In allen hohen Dingen dachten die ältesten Menschen richtig und groß, wie man es von denen zu erwarten berechtigt ist, die ihrem ewigen Ursprung nach so nahe stehen« (30). Zugleich enthüllen sich Grab und Grabkult auch als ein Hinweis zum Leben, als ein Wunsch, die mütterlich hegende Gewalt des Todes gleichsam zu verwandeln und das Leben ewig zu machen: durch das menschlichem Sinn entstammende steinerne Denkmal. Die antiken italischen Nekropolen erregen dem eingeweihten Betrachter nicht die traurigen Gefühle wie etwa

neuere Stätten menschlicher Vergänglichkeit: »Gleich wie an die Ruinen Roms knüpft sich auch an jene nur der Gedanke des endlichen notwendigen Aufhörens aller menschlichen Dinge. Kein schmerzliches Gefühl mischt sich in die Betrachtung des natürlichen Ganges der Entwicklung, und diese Ruinen erinnern eher an die Macht als an die Schwäche der menschlichen Dinge. Ich liebe die Zeiten und Völker, die nicht für den Tag arbeiten, sondern in all ihrem Schaffen die Ewigkeit vor Augen haben« (31).

In diesen Gräberstädten der alten Welt hat Bachofen seine geistige und seelische Heimat gefunden. Aus dem Dunkel des Grabes, aus der ehrfurchtgebietenden Stille der Totenstadt und der in ihr sichtbaren »Würde religiöser Vorstellungen« wächst das Gefühl einer ans Irdisch-Mütterliche gebundenen Vergänglichkeit empor und wird aus der Tiefe der Erinnerung heraus schöpferisch bildend. Bachofen hat später, 1862, in seiner kleinen schönen Schrift über das lykische Volk von diesem ersten aller Muttervölker gesagt, es sei ihm ein für die Todesseite alles Lebens vorzugsweise entwickeltes Gefühl und darum die höchste Sorge für die Verstorbenen und ihre Gräber eigen, der Todesgedanke ihm immer nahe und ein tiefes Gefühl der Vergänglichkeit, der Auflösung allen irdischen Lebens ihm vertraut gewesen. Und dann führt er aus dem sechsten Gesang der Ilias jene Verse an, die später in der »Griechischen Reise« an bezeichnender Stelle wiederkehren und in denen der Dichter die Geschlechter der Menschen mit den Blättern im Walde vergleicht.

»Blätter verweht zur Erde der Wind nun, andere treibt dann
Wieder der knospende Wald, wenn neu auflebet der Frühling.
So der Menschen Geschlecht, dies wächst und jenes verschwindet«[1]).

Solche betont ausgesprochene Todesbeziehung gilt für Bachofen selbst und für die Richtung seiner Gedanken und Empfindungen. Sie prägt sein Erlebnis nicht nur Italiens und Roms, sondern auch Griechenlands, die er zusammen in einer gewaltigen, rhythmisch akzentuierten Einheit als einen umfassenden geschichtlichen Weltzustand begreift. Auch von Griechenland gilt, was vom lykischen Volk und von den Nekropolen gesagt wird: »Vor den Toten und ihren ewigen Wohnungen treten die Lebenden in den Hintergrund.« Im Vordergrund stehen allein der Tod und das Grab. Darum entspricht es der Lebensstimmung und der Geschichtsansicht Bachofens, wenn auch seine griechische Reise, als Fahrt zu den Ursprüngen und Anfängen, eine Fahrt zum Grab, zu den Ruinen Griechenlands wird, wenn sie den Kult des Todes gegenwärtig macht, der das einst Lebendige und

1) Lykisches Volk a. a. O. S. 30—35, S. 68 f. Gr.R. S. 163.

Große bewahrend an sich genommen hat und im Grab gleichsam schützt. Doch wirkt immer noch das Lebendige aus dem Grab heraus, es erregt dem Nachgeborenen eine unendliche Sehnsucht und läßt ihm die unauflösliche Spannung von Leben und Tod, von Werden und Wechseln als Ausdruck der »Göttersprache«, als ein ehernes Gesetz des Daseins verstehen. So tönt die Glocke des Todes durch das ganze Buch und verleiht ihm den Ernst und den Betrachtungen und Blicken des Schreibenden das eigentümliche, feierliche Gepräge. Der Tod wird zum Thema, Ruine und Grab, Vergangenheit und Ende werden Inhalt und Anlaß des Schauens, einer »wahren Totenschau«. Denn: »nirgends wird man mit Ruinen so vertraut, als in Griechenland.«

Man meint, es habe Bachofen nicht ruhen lassen, bis er nicht auch dieser Landschaft der europäischen Menschheit, zwischen Orient und Okzident, seine fromme Ehrfurcht bezeigt habe. Erst nachdem er die »Hauptschauplätze der alten Welt« in den Kreis seiner persönlichen Anschauung, seiner »bescheidenen Unterordnung« einbezogen hatte, durfte er sich zur Bewältigung seiner wissenschaftlichen Lebensaufgabe rüsten, die sich immer unabweisbarer vor ihm erhob. Sein tiefes Anschauungsverlangen, sein »realistisches« tellurisches Empfinden, das Streben zum Ursprung — ohne Kenntnis der Ursprünge könne historisches Wissen nie zu innerem Abschluß gelangen — all das gehört zu der »naturforschenden Methode«, mit deren Verfolgung sich Bachofen in genauem Gegensatz zur modernen, kritischen wußte[1]). Das Bild der griechischen Landschaft mußte unverlierbar in der Seele haften, wenn die Geschichte dieser Landschaft sprechen oder zum Sprechen gebracht, wenn die literarischen Quellen wirklich lebendig werden sollten. »Ich habe jetzt auch für die griechischen Schriftsteller einen reellen, belebten, farbenreichen Hintergrund gewonnen. Was immer sie erzählen, zu allem habe ich eine reich ausgestattete Szene« (47). Dieser Satz aus dem Lebensbericht für Savigny klingt vordergründiger und oberflächenhafter, als er gemeint ist. Erst im Zusammenhalt mit dem ausgeführten Tagebuch und den entsprechenden Abschnitten seines späteren wissenschaftlichen Werkes kann er richtig gewürdigt werden. Nicht auf das bunte, farbige Bild, auf die immer wechselnden Szenen, auf die Freude an der Mannigfaltigkeit der geschauten, fremden und doch vertrauten Dinge kommt es Bachofen an, sondern auf die Erkenntnis des tiefen gewachsenen Zusammenhangs von Landschaft und Geschichte, auf die »innere Konstruktion der Geschichte«.

Bachofen bringt bereits ein weites geschichtliches Wissen mit in die

---

1) Mythus a. a. O. S. 10, 578 f.

griechische Welt, aber es belastet ihn nicht und verstellt ihm nicht den Blick. Es gibt ihm vielmehr das Vermögen, allseitig und beziehungsreich zu schauen und vom Bekannten, Erforschten zu noch Unbekanntem, Unerforschtem weiterzudringen. Es läßt ihn die »Reize des Wanderlebens in verlassenen öden Gegenden« (178) doppelt empfinden und die Stille an den einsamen Stätten ehemaliger Geschlechter nachfühlen. Erst aus dem Zustand der Öde, der Einsamkeit, des Vergangen-, des Versunkenseins gewinnt für ihn das Bild der Landschaft jenen »Ausdruck von Ernst und Würde, wie er zu den Erinnerungen der Vorzeit so völlig paßt« (128). Die nacharbeitende, beschwörende, heraufrufende Kraft dieses wissensgesättigten Sehens wirkt in ihm, wenn er den Pausanias oder einen anderen griechischen Reiseschriftsteller zur Hand nimmt und das Bild, das der antike Autor von der Landschaft und den alten geschichtlichen Stätten entwirft, neben das hält, das vor seinen eigenen Augen sich aufbaut. Im vergleichenden Blick kann er ein fast schon verloren Geglaubtes wiedererkennen und in fromm verehrendem Tun aus den verwandten Zügen des versunkenen und des gegenwärtigen Zustands sich das unvergängliche Bild der Frühzeit als der wahren Ewigkeit neu und unverhofft gestalten. Die Ruinen des griechischen Altertums besitzen eine belebende Macht, sie regen die historische Phantasie des Spätergeborenen an, sie erwecken die Erinnerung mächtiger Schicksale, ja — dies Bekenntnis ist aufschlußreich — »die Reste vergangener Größe sprechen lauter zu Herz und Gemüt als die Herrlichkeit bestehender Macht« (68).

In solcher Gesinnung, verehrend, horchend, nachdenkend, durchstreift Bachofen die antike Landschaft, er sieht in ihr, was er von ihr weiß und was sie an Wissen in ihm lebendig macht, und erst dann ist er beruhigt, wenn er auch wirklich die Geschichte der Örtlichkeit kennt, die er in seiner antiquarischen *περιήγησις* betritt. Er begreift die Landschaft historisch und faßt deutlich die tiefe Kluft, die das moderne Griechenland vom alten trennt, den Mangel der Kontinuität des Bewußtseins — die Nation kenne ihre alten Stätten nicht mehr, der Faden der Tradition sei längst abgeschnitten —, aber er gewahrt sie zugleich auch in großem universalgeschichtlichen und geschichtsphilosophischen Zusammenhang: als die Brücke von Asien nach Europa, als die schicksalhafte Mitte zwischen Ost und West[1]). Und doch leidet das Bild des griechischen Altertums nirgends unter dieser denkerischen Bezwingung und Durchleuchtung, es wird nie abstrakt und blaß, wird nie überdeckt durch ein bloß stoffliches Bildungswissen. Das

1) Georg Schmidt, J. J. Bachofens Geschichtsphilosophie, München 1929. — Ernst Benz, Ost und West in der christlichen Geschichtsanschauung, in: Die Welt als Geschichte I, 1935, S. 488—513.

Wissen Bachofens entzündet sich vielmehr am lebendigen Anschauen der landschaftlichen Züge, es wächst und vertieft sich an ihm, in der Ehrfurcht vor jener geheimnisvollen, unsichtbaren Macht, welche bestimmte Geschicke an eine bestimmte Erdscholle knüpft, vor der unlösbaren Verkettung von Land und Volk, von Natur und Volksart. Im steten Gespräch mit den Dingen der Vergangenheit, im Lauschen auf »die Sprache der leblosen Natur«, in der Hingabe an das Versunkene festigen sich die Einsichten und Erkenntnisse des Mannes, der die »naturforschende Methode« sein Eigen nennt — »über der Anschauung schweigt alle Untersuchung und alle Kritik. Unsere ganze Seele geht auf in dem, was sie umgibt. Man lebt in der Sache selbst, wird eins mit ihr. Man steht mitten drin, nicht mehr außerhalb« (97).

Die nacharbeitende Kraft der Erinnerung wird in der später auf Grund der Reisenotizen ausgestalteten Reisebeschreibung sehr deutlich. Trotzdem trägt Bachofen zu Hause in Basel nichts von außen hinein, was er nicht an Ort und Stelle zumindest schon keimhaft empfunden und im Ansatz verstanden hat. Ein hohes Maß eindringenden Nachdenkens und das seltene Vermögen eines sofortigen endgültigen sprachlichen Festhaltens der ihn bewegenden Gedanken muß ihm zu eigen gewesen sein. Leider sind die mitgebrachten Tagebücher nicht vollständig ausgearbeitet worden. Die Beschreibung der Reise vom Übertritt nach Arkadien bis zur Rückkehr nach Athen fehlt[1]). Es fallen also so wichtige Abschnitte aus wie Sparta, Phigalia, Olympia, Delphi und vor allem Athen selbst. Gleichwohl bieten die sieben ausgearbeiteten Kapitel: Patras, Megara, Korinth, Mykene, Argos, Hieron Aesculapii, Lerna eine festgefügte, schöne, innere Einheit; sie geben ein vollständiges Bild der Geschichts- und der Weltanschauung Bachofens.

Die starke ununterdrückbare Reflexionskraft, das Vermögen des Rückbesinnens und Insichselbsthineinschauens wird gerade in dem ersten noch unüberarbeiteten Abschnitt deutlich, der die Reise von Basel über Venedig nach Patras beschreibt. Man sieht den Mann, der an einer Wende seines inneren Lebens steht, in einer gewissen Trauer dumpf den Abschluß eines alten Zustandes fühlt, aber den neuen noch nicht betreten hat, der sein Forschungs- und auch sein Lebensgebiet sein wird. »Ich habe immer gehofft und hoffe immer von neuem. Und über dem Hoffen bin ich ein Mann geworden, und nun leide ich mit dem stolzen Bewußtsein der Kraft. Aber unbeglückt ist noch nicht unglücklich. Das Entbehren mit Bewußtsein weckt ein merkwürdiges Vertrauen auf sich selbst, einen Stolz, wie

1) Darüber das Nachwort des Herausgebers a. a. O. S. 235.

ihn selbst das Bewußtsein glücklich angewendeter Kräfte kaum geben kann« (7). Bachofen scheint zu ahnen, daß die vor ihm liegende Reise ihn tiefer in sich selbst, und damit in einen gewaltigen, ihm allein zugehörigen Forschungszusammenhang hineingeleiten werde, dessen Bewältigung er seine stolz gefühlte Kraft weihen kann. So steht diese griechische Reise gleichsam von Beginn an unter einer Spannung und Erwartung, die über das äußerlich Erfahrungsmäßige weit hinauslangt und das verborgene Innere berührt. Bachofen erhofft sich den Blick in den Kern, in das Wesen der Dinge. Wenig später, in seinem Lebensabriß, hat er davon gesprochen: es müsse die Zeit kommen, in welcher der Gelehrte seine Studien über ihr Verhältnis zu den höchsten Dingen ernstlich zur Rede stelle und sie hierzu in eine richtige Stellung bringe. »Dann wird auch der Wunsch erwachen, ja ein dringendes Bedürfnis sich geltend machen, dem ewigen Gehalt der Dinge doch wenigstens um ein Kleines näher zu treten. Martervoll ist der Gedanke, sich so lange schon mit bloßen wertlosen Formen herumzuschlagen. Da tritt rettend der Glaube dazwischen, daß man auch in diesen Dingen den ‚unsterblichen Fußstapfen' entdecken kann«[1]).

Langsam trägt den Reisenden das Schiff, an der Küste Italiens entlang, von Venedig hinüber nach Griechenland. In Patras betritt Bachofen am 22. März 1851 zum erstenmal das »bayrische Griechenland«, den Boden einer hohen Vergangenheit, und diese Berührung wird seinem zuwartenden, der eindeutigen Zielung noch entbehrenden Dasein und Denken die strenge Richte, seinem reichen aufgestapelten Wissen den lösenden und schöpferisch wirkenden Sinn geben. Hier, in Patras, beginnt das ausgearbeitete Tagebuch; es spricht von dem die Phantasie eigentümlich erregenden Zustand der Erwartung im Anblick eines noch Ungewissen, vom Gefühl der Einsamkeit inmitten einer noch gänzlich fremden Landschaft. Aber schon bald tritt der Fuß fester auf, und mit dem weiteren sicherern Vorschreiten im neuen Raum steigt auch das große durchwaltende Thema auf, das Bachofen hinfort nicht mehr verlassen wird: die Vergänglichkeit allen Geschehens, die ihm durch den besonderen Zustand dieser griechischen Gegenwart immer von neuem vor Auge und Sinn gerückt wird[2]). Er stößt sofort entscheidend in die Tiefendimension des Vergangenen hinein, er ruft sich schon hier, in Patras, angeregt durch Land und Leute, das »Bild verflossener Zeiten« zurück und sucht es durch das Betrachten der Stellung Griechenlands zwischen Antike und Christentum, zwischen Osten und Westen, im geistigen und im materiellen Sinn zu beleben.

1) Selbstbiographie S. 43.

2) Gr.R. S. 25, 27, 30, 57, 59, 68, 89, 94 f., 101, 118, 136, 158, 163 f., 168, 178, 181, 189, 192.

Das Landschaftserlebnis bewegt ihn, er will es unverlierbar festhalten und vor dem Verblassen behüten. »Was allen Aussichten in Griechenland einen ganz eigentümlichen, aber stets erhabenen Ausdruck leiht, ist die Verbindung von Wasser und Land, von Berg und Meer zu einem Ganzen, in welchem keiner der beiden Bestandteile sich dem andern unterordnet. Alles wirkt in gleichem Grade zusammen und weiht uns so, gleich beim ersten Schritte, den wir tun, ein in das Geheimnis, ich möchte sagen den Genius der hellenischen Natur und alles hellenischen Lebens überhaupt, der in dem Zusammenwirken und dem Ebenmaß aller Teile besteht, wo alles sich gegenseitig ergänzt, beschränkt und läutert« (30).

Der Blick von der Höhe des Kastells in Patras — Bachofen liebt und sucht solche Um- und Ausblicke, von Akrokorinth, von der hohen Larissa, bezeichnenderweise auch im Landschaftlichen, nicht nur im Geistigen — verbindet die Erkenntnis der Landschaft und der Geschichte, des Natürlichen und des Menschlichen und sucht beide zu einen in einer Art des Schauens, die von Außen nach Innen dringt. Natur und Naturschauspiel genügen diesem Betrachter nicht. Ihm muß, eigenem Bekenntnis nach, die Landschaft Träger persönlicher oder großer historischer Erinnerungen, sie muß ihm transparent werden, ihre Linien müssen sich seinem Blick vergeistigen, sie sollen vom Geschichtlichen, vom ewig Menschlichen begleitet werden, wenn sie sich ganz begreiflich machen und das wirkliche Bild in der Seele des Betrachters befestigen wollen. Die Reflexionskraft hat wesentlichen Anteil am Aufbau dieses inneren Bildes.

Die folgenden Abschnitte über Megara und Korinth — der vorangehende erste athenische Aufenthalt ist so wenig wie der zweite von Bachofen beschrieben worden — führen den Reisenden und den Leser tief ins Wesen des griechischen Landes und seine innere Gestalt, sein Werden und Gewordensein ein. Nicht nur, daß Bachofen kurz, aber treffend die Menschen schildert, denen er sein Reiseschicksal anvertraut, Dimitri Pomonis, den Führer mit seinem schlauen, wahrhaft zantiotischen Schurkengesicht, und den Reitknecht mit seinem finsteren Antlitz, dem der Mangel eines Auges und die tief eingedrückte kurze Stumpfnase einen unheimlichen Ausdruck verleihen, er läßt den in Gedanken Mitwandernden teilnehmen an der schrittweisen Eroberung der zunächst noch ungewohnten, aber immer vertrauter werdenden griechischen Landschaft, am Genuß und an der geistigen Deutung der wechselnden Landschaftsbilder, an ihren Übergängen und Gegensätzen. Bachofen fühlt diese, etwa wenn er von Eleusis nach Megara oder von Korinth hinüber nach Argos oder von Argos nach Arkadien kommt. Blick und Aufnahmekraft scheinen sich dann dem rasch wechselnden Charakter der Natur anzupassen.

Von hoher natürlicher Schönheit ist es, wie Bachofen aus der nachdenkenden, anschauungsgesättigten Erinnerung seinen Aufenthalt in der einfachen Unterkunft zu Megara schildert. Würde, Hoheit und Adel in Ausdruck und Bewegung der Tochter seiner Wirtin verdichten sich ihm zusammen mit der Art der gastfreundlichen Aufnahme zu genau gefaßten, sich gleichbleibenden Zügen einer griechischen Gegenwart, die über allen Wechsel der Zeiten hinweg dauert und von ihm beglückt empfunden wird. Und auch sonst glaubt Bachofen überall die »Anknüpfungspunkte einer doch so ärmlichen Gegenwart an Hellas längst vergangene Heldenzeit« zu greifen, und er preist den »Vorzug der unsterblichen Seele, die in uns lebt, daß sie aus dem Moder des Alters die geliebten Züge der Jugend wieder hervorzaubern und in dem Wechsel der Erscheinung das ewig Unwandelbare festhalten kann« (57). Vergangenheit und Gegenwart fügen sich zusammen: aus dem Erleben jenes Abends in Megara, aus dem Anblick des megarischen (und später des korinthischen) Völkchens und seines heitergeschäftigen Treibens unter freiem Himmel auf der Agora, in den Gassen und Läden, aus ihrem Handel und Wandel, aus der Art, wie die Szene der Ankunft und des Abschieds vor sich geht, öffnet sich dem Forschenden ein Blick in die Art des antiken Menschen, den er in seiner nordischen Studierstube nie gewonnen hätte. »Indem der antike Mensch mit der Natur, mit ihren Kräften und ihren Erscheinungen Hand in Hand ging und, den Uranfängen des Menschengeschlechts noch so viel näher, sich des gemeinsamen Ursprungs aller Dinge noch so viel lebendiger bewußt war: da mußte alles sich ihm zu belebten Wesen gestalten, und der Mensch zu den Kräften des Alls in Beziehungen der Freundschaft und Ehrfurcht treten. Es gestaltete sich jene heitere Welt, in welcher der Himmel zur Erde und darum auch die Erde zum Himmel ward. Verschwunden ist das alles« (54). Dieses beglückende, sehnsuchtweckende Gefühl, das Gefühl, die Dauer im Wechsel zu fassen, hält dem andern die Waage, den ewigen Wandel, das unendliche Sinken und Vergehen allüberall wahrzunehmen.

Von immer neuen Seiten enthüllt sich dem Reisenden die eigenartige, oft unnahbare Schönheit der griechischen Landschaft und ihres Lichtes, ihres Wechselspiels zwischen Meer und Land, aber auch ihre Stille und Einsamkeit: nirgends erscheine die Natur so sehr wie in Griechenland aller menschlichen Anlage entkleidet, nirgends so sehr wie dort, so vollkommen auf ihre eigenen Reize beschränkt. »Und dadurch wird ihr Eindruck nur noch mächtiger, ihre Wirkung nur noch großartiger. Alle Mittel künstlichen Schmuckes verschmähend und ihrer auch nicht bedürftig, erscheint sie hier noch in der ganzen Größe voller Ursprünglichkeit, so rein und unberührt, wie am ersten Tage, da der Schöpfer sein vollendetes

Werk mit Wohlgefallen betrachtet« (59). Und dann kommt der für Bachofen unvergeßliche Augenblick, da Akrokorinth mit Mauern und Wällen im Gold der letzten Sonnenstrahlen vor seinen Augen steht. Der Blick von der Burg in die Weite des Landes und seine Geschichte vertieft ihm in ungeahnter Weise sein Verstehen dieses von Korinth beherrschten Raumes und hilft ihm eines jener Rätsel lösen, die jeden Schritt des Lebens umlagern — »denn die leblose Natur hat eine Sprache, so vernehmlich und klar als die der Geschichte. Ihr soll horchen, wer auf dem Boden der alten Welt dem Geiste der Vergangenheit nachgeht« (67). Bezeichnend aber auch, daß Bachofen angesichts der vor seinen Augen sich ausbreitenden Vergangenheit das unendliche Vergehen hin zum Tod empfindet und sich der Schmerzenstöne erinnert, die in dem schönen Trauergedicht auf Korinth aus der Palatinischen Anthologie vernehmbar werden [1]). Er fühlt sich ganz hingenommen von diesen Resten versunkener Größe: sie sprechen ihm lauter zu Herz und Gemüt, als die Herrlichkeit bestehender Macht, und die Erinnerung der großen Schicksale, die über diese Stätte gegangen sind, scheinen auch dem Neuen die Weihe des Alters zu leihen.

Naturerlebnis und greifbare geschichtliche Erinnerung treten zusammen und lassen den Geist des schauenden Mannes den Flug höher als sonst nehmen. Was ihm auf Akrokorinth besonderen Eindruck macht, das ist das Dauerhafte all der Mauern, Türme, Tore und Festungswerke, die von den Hügeln, die sie bekrönen, weit ins Land hineinsehen. Nichts Späteres kann sich mit solcher Art messen. »Es will scheinen, als habe der frühere Mensch, das Gefühl seines erhabenen Ursprungs noch fester bewahrend, in allen Dingen weniger den Augenblick als die Ewigkeit berücksichtigt, und es darum vermocht, allen seinen Werken das Gepräge der Unsterblichkeit aufzudrücken« (75). Es ist der gleiche Ewigkeitscharakter, den Bachofen auch an den antiken Grabbauten bewundert. Haus des Lebens und Haus des Todes zeigen dieselben unverkennbaren festen Züge. Sie erregen dem Sohn des 19. Jahrhunderts ein sehnsuchtsvolles Verlangen hinein in die Tiefe des Früheren, Zurückliegenden und in seine mächtige einfache Art; sie wird durch die »ruhige Festigkeit einer großen, von Ewigkeit her begründeten Gebirgswelt«, in die sich von Akrokorinth aus der Blick auftut, nur noch unterstützt. Zum Gebirge tritt das Meer, zum Festen das Bewegte; aus beiden zusammen erwächst ein landschaftlicher Eindruck besonderer und unnachahmlicher Art. Bachofen zögert, ihn in Worten zu fassen — »wenn die höchste Schönheit, wie jede Vollendung, ein Attribut der Gottheit sein muß, so könnte man versucht sein, einer

1) Bachofen denkt an das Epigramm der Anthologia Palatina IX, 151, das Korinth gewidmet ist; ein verwandtes auf Akrokorinth: VII, 297.

solchen Natur die Göttlichkeit selbst zuzuschreiben« (77). Solche Vollkommenheit und Göttlichkeit aber, das Geistige und Vergeistigte des landschaftlichen Bildes bewirkt vor allem andern das Licht. Bachofen ist einer der ersten, der die Funktion des Lichts im Aufbau der griechischen Landschaft spürt und seine alles erhellende Kraft zu verstehen sucht. »Die Harmonie unter den verschiedenen Teilen der ganzen weiten Rundschau ist das Ergebnis des Lichtes, welches die tote Natur ringsum eigentlich erst recht zum Leben aufruft. Denn ohne das Lichtmeer, das der Himmel über die Erde ausgießt, würde es selbst den herrlichsten Formen an Leben, und gerade der größten Mannigfaltigkeit der Teile am meisten an Einklang fehlen. Und die Wirkung des Feuerstromes, den die Sonne ausstrahlt, wird noch durch die Durchsichtigkeit der Luft erhöht. So klar und leicht ist der Äther, daß die Entfernungen verschwinden, und man bei fortgesetztem Blicke seinem Gegenstande immer näher tritt, und sich zwischen ihm und uns eine Art lebendiger Wechselwirkung herstellt« (78).

Schon von der hohen Burg Korinths hat Bachofen in den Süden, in den Peloponnes, hinüber zu den scharfkantigen Bergen Arkadiens geschaut, den Zugang zu dieser andersgearteten griechischen Landschaft geahnt und ihn im Geistigen vorweggenommen. Jetzt erlebt er ihn unmittelbar körperlich-sinnlich, wenn er den uralten geschichtlichen Weg, in unberührter Natur, durch den Engpaß von Dervenaki verfolgt und so den Zutritt in die sich langsam senkende Landschaft von Argos und allmählich den Blick auf den »tiefeinlaufenden Argolischen Meerbusen« und die schöne Bläue seiner ruhigen Fläche gewinnt. Nun befindet er sich, zwischen der Höhe des Passes und dem Golf, in mythischer, homerisch-pelasgischer Landschaft: sie erscheint in jedem Sinn des Worts unvergänglich und lebensvoll, und wie von selbst bieten sich homerische Verse an, um ihre Züge festzuhalten und in neue Gegenwart zu erheben. Diese Landschaft ist einsam und wie ohne Bewegung, es ist vergangene Gegenwart, und »das Stillschweigen der Lebenden ist die schönste Huldigung, die den Toten dargebracht werden kann. Sie herrschen hier ohne Beeinträchtigung durch nachfolgende Geschlechter« (89).

Mykene, Tirynth, die hohe Larissa — sie warten auf diesen »wißbegierigen Reisenden«, sie schließen ihn für seltene Stunden in einen unendlich strömenden geschichtlichen Kreis ein, sie entrücken ihn seiner Zeit und seiner bisherigen Gedankenwelt und geleiten ihn langsam, fast feierlich tief in das künftige Reich seiner Forschung. Zwar meint der Nachgeborene zuerst, er sähe längst bekannte Stätten nur wieder, auf denen man in der Jugend oft und mit so harmloser Lust gespielt habe. Doch bei näherem Eindringen weicht das scheinbar Bekannte, Vertraute zurück, und die

»stummen Zeugen der Vorwelt« enthüllen andere, unbekannte, großartige und unerwartete Züge. Der Eingetretene sieht sich völlig gefangen genommen von der Geschichte, die plötzlich greifbare Wirklichkeit geworden ist, und »die greifbare Wirklichkeit hat etwas unendlich Überwältigendes«, ihre Anschauung tötet alle Untersuchung und Kritik.

Aus den alten, mächtigen festen Toren von Mykene, deren zyklopische Kraft und unverwüstliche Einfachheit den aufs Ewige gerichteten Zug der alten Menschheit verkörpern, aus den hochgemauerten Gräbern, die noch unberührt und ungeschändet sind, schreiten in wahrer Totenschau die hohen tragischen Gestalten des alten Griechenland, und »das Tote ist voll Leben und, was leben sollte, dem Tode ähnlich«. Das Lebendig-Tote breitet sich mit allen Zügen einer reichen prächtigen Vergangenheit aus und zieht den Betrachtenden, Rückwärtsgewandten alsbald an sich heran. Es weckt dessen schöpferische historische Einbildungskraft und führt ihn, durch das Gefühl, Wege der Erkenntnis, die ihm die »bloße Verstandesoperation« nie gebahnt hätte. Der Bezug zwischen Einst und Jetzt scheint hergestellt, der Blick wird frei, und die Sinnbilder einer tiefversunkenen, fast schon verstummten, vergessenen Epoche beginnen wieder zu sprechen. Vor allem jene Zeichen am Löwentor von Mykene mit ihrem in sich selbst ruhenden Wesen, mit ihrer rätselhaften Sprache, ihrer verborgenen Hieroglyphik ziehen die Aufmerksamkeit des Betrachters auf sich, genauer: sie erregen in ihm religiöses Empfinden. Sie weisen nach Osten, nach Asien, hin zur uralten großen Mutter, hinein in unendliche geschichtliche Räume. Sie stützen Bachofens Überzeugung, daß die gesamte Erkenntnis des Altertums und seiner Kultur auf religiöser Grundlage beruhe und nur von ihr aus zu würdigen sei. Hier, vor dem Löwentor zu Mykene, fühlt er sich wie im Mittelpunkt zweier Welten, der des Orients und des Okzidents, und empfindet stark und unmittelbar den ewigen Ost-Westgang menschlicher Gesittung und Geschichte. Er wird ihn später als eine Grundeinsicht in seinen Werken spekulativ und geschichtsreligiös zugleich ausdeuten und ihn sich erklären als den Weg von der Mutter zum Vater, vom Mond zur Sonne, vom Gebundenen zum Freien, von der Natur zum Geist, vom Mythus zur Geschichte, von Asien nach Rom, vom Heidentum zum Christentum.

Die wenigen Stunden in Mykene, vor dem Löwentor, an einem der großen Mauersteine im halbverschütteten Torweg selbst, sind für Bachofen entscheidend geworden. Hier liegt, soweit derartiges gesagt werden kann, der Ursprung seiner religiös gegründeten Einsicht in Räume und Schichten des asiatischen und des pelasgischen, griechischen Altertums, in Wesen und Umfang vorgeschichtlicher Menschheitsstufen und der alten

religiösen Symbolsprache, der Erkenntnis, daß das Symbol die Exegese des Mythus sei[1]). Bachofen hat diese Augenblicke in ihrer Bedeutung für seinen eigenen Lebens- und Forschungszusammenhang klar gefühlt und sich darüber Rechenschaft abgelegt. Vor allem versteht er nun in Mykene die innere Stufe und Humanität der homerischen Epen, ihre Stellung zwischen pelasgischer Naturreligion und einer neuen anthropomorphen: »An die Stelle des Natursymbols tritt der anthropomorphische Gott; während man früher das höchste Sein als unerfaßlich und undarstellbar höchstens durch stumme Zeichen anzudeuten wagte, bildete man es jetzt in menschlicher Gestalt, lieh ihm menschliche Formen, menschliche Gedanken und Leidenschaften, und machte es dem Geschöpfe in allem gleich, außer in der Vollendung der Schönheit. Das Symbol wird beweglich. . . . Des Symbols zu Gemüt und Ahnung sprechender Sinn wird in Mythen umgewandelt und zerlegt. Hellas ist ihr Vaterland, Homer ihr Vater« (120). Homer, der »stillnachsinnende Sänger«, »der Inbegriff und höchste Ausdruck der ganzen Herrlichkeit eines herrlichen Volkes«, deutet ein ganzes Volk, eine ganze frühere Kulturstufe, er hebt durch seinen ewigdauernden Gesang den Spätergeborenen zurück in homerische Zeitgenossenschaft und macht ihn zum Gefährten wahren griechischen Daseins[2]). Homer deutet Mykene, umgekehrt deutet Mykene die homerische Gestalt und Welt, macht ein graues Altertum zur lebendigen Gegenwart und tilgt seine Fremdartigkeit.

Auf dem Weiterritt hinunter auf sanft sich senkendem Gelände nach Argos empfindet Bachofen im Rückblick bewegt den »großen, reichen Augenblick, da der Altertumsforscher mit seinem Gegenstand sich Eins fühlt« (121), in völliger Hingabe und Tilgung des eigenen Ichs und seiner Prätensionen, in der Divination des Geschichtlich-Ewigen, so wie sie Winckelmann zuvor im Angesicht der griechischen Plastik erfahren hatte. Was nun folgt: das Erlebnis von Argos und der Blick von der hohen Larissa, der »ungeheuren Pyramide«, über den Golf von Nauplia hinüber zum »kühn aufspringenden Palamedes«, über die Ebene von Argos nach Tirynth und nordwärts hin gegen Mykene, wirkt nur als eine Vertiefung und Bestätigung des in Mykene innerlich Geschauten und Geahnten; wie die beherrschende Macht, der tragende Grund des vergangenen geschicht-

1) J. J. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, Basel 1859, S. 46.

2) Darum durfte auch der Herausgeber der »Griechischen Reise« aus dem Text des Mykene-Kapitels die von Bachofen gebotenen »umfänglichen Zitate aus Homer« nicht fortlassen (Gr.R. S. 235). Sie gehören wesentlich zur Komposition der Schilderung und verdeutlichen gerade den Zusammenhang des Erlebnisses. Es ist zu hoffen, daß die in Vorbereitung befindliche große Bachofenausgabe hier den ungeschmälerten Text bringt.

lichen Daseins und Lebens die Religion gewesen sei, deren Verständnis allein erst den Zutritt zu dem sonst verschlossenen Raum des Altertums öffnet: »Unverdorbener Zeiten ganze Denkweise wird durch die Religion bestimmt, und nur durch sie, ja selbst die Geschichte erscheint solchen frühen Völkern nur im Lichte ihres Glaubens. Alles wird ihnen zu Taten der göttlichen Macht, alles zu Religion. Darum eben muß die Geschichte der alten Zeit im Lichte überirdischer Größe auftreten. Darum reicht ihr Haupt überall zum Himmel empor« (136). Und dann fallen die treffenden, gewichtigen Worte, die das ganze Pathos und Ethos von Bachofens Haltung klarlegen: »Wer seiner eigenen Religion spottet, kann die der alten Welt auch nicht würdigen; und wer für sich selbst den sichern und festen Geist verloren, der kann auch keinen Sinn haben für eine Zeit und für ein Volk, denen das Göttliche einzige Norm, einziger Inhalt alles Lebens bildete.« Und um keinen Zweifel an dem Ernst seiner Einstellung aufkommen zu lassen, fügt Bachofen noch hinzu: ihm sei, was die glaubens- und wunderreiche Zeit des Altertums vergegenwärtige, immer viel mehr gewesen, als bloß etwa Gegenstand antiquarischer Gelehrsamkeit. »Ich zollte ihm die Achtung, die der Frömmigkeit gebührt, in welcher Form sie auch immer auftreten mag« (137).

Aus religiöser Gesinnung macht sich Bachofen also auf zur Wanderung durch die griechischen Landschaften hinein in sein Forschungsgebiet, das ihn erwartet, das er mit Ehrfurcht und Demut, aber auch mit Freiheit und Stolz betritt. Es ist eine Haltung, wie sie in diesen nachromantischen Jahrzehnten bei einem Gelehrten sonst nicht mehr so leicht zu finden war (Jacob Grimm mag noch genannt sein): sie verbindet innere Hingabe an den Gegenstand mit deutlichem Abstand zu ihm, denn Bachofen spricht von dem Raum und dem Gegenstand seiner Forschung doch immer als Christ. Gerade aus seiner festen Verwurzelung in der paternalen christlichen Religion hat er jene große sichere Art gewonnen, die ihm gestattet, in so fern liegende, in maternalem Glauben gebundene Epochen sich einzuleben und ihnen ihr Innerstes abzulauschen, die religiöse Symbolik jener »pelasgischen« Zeit zu verstehen, in der Ackerbau und Glauben noch innig verknüpft waren. So betrachtet Bachofen das Samenkorn als das schönste Symbol, das die Natur dem Menschen darbietet, das ihm zur wahren Offenbarung dient und noch tief in die Symbolik des christlichen Abendmahls hineinwirkt: als Zeuge des Todes und des ewigen Lebens. Hölderlin hat diesen ewigen Zusammenhang in seiner Elegie »Brot und Wein« dichterisch gefaßt, Bachofen spricht ihn auf seine Art noch einmal aus: »In den Symbolen und Mysterien der Ackerbaukulte, wie sie die Pelasger hauptsächlich ausgebildet, ist in Naturform vorgebildet, was das Christen-

tum auf das höhere geistige Gebiet übertragen hat. Das alte Gesetz ist nicht umgestoßen, sondern erfüllt und vollendet«[1]).

Das waren die Erkenntnisse, die Bachofen von dem Aufenthalt auf der hohen Larissa in sein späteres Denken und Forschen mitnahm. Und dann folgt Tirynth. Der Anblick dieser ungeheuren, zyklopischen Steine, Mauern und Gänge bestärkt ihn in seiner Überzeugung von dem Riesigen dieser Vergangenheit, die über Grab und Tod erhaben ist und mit Mykene und Larissa dauern wird bis zum jüngsten Tag, der über der Erde aufgehen wird. Wie bezeichnend wiederum dieser zum Letzten, zum Untergang, zum Tod gewendete Blick Bachofens! »Die Spitzen ihrer Trümmer werden in der Glut der letzten Sonne golden leuchten, und dann versinken mit der Erde, die sie trägt. An Stätten wie dieser lernt der Mensch Bescheidenheit. Er fühlt, wie sein Wissen nichts ist. Er verschwindet sich selbst so ganz. Er erkennt, wie ohne Bescheidenheit des Geistes und ohne Größe der Seele die Erforschung der ältesten Zeit nicht möglich ist« (158).

Der gleiche Tag, der Bachofen das Erlebnis des Burgbergs von Larissa und das von Tirynth schenkt, bringt ihm auch noch den Anblick des Sonnenuntergangs am Golf von Nauplia, am Fuß des hohen Palamedes. Angesichts des ihn tief ergreifenden Naturschauspiels löst sich dem Wanderer das alte große Thema des unendlichen Vergehens und des Todes aus der nachdenklichen Stimmung dieses griechischen Frühlingsabends und drängt ihm jenes homerische Gleichnis auf die Lippen, daß, wie Blätter im Walde, so auch die Geschlechter der Menschen sind. »Die sinkende Sonne ist das Abendgebet der Natur. Wie der Schall des Requiem aeternam, so zittern ihre letzten Strahlen über das weite Gefilde dahin, aus dem Mykene und Tirynth, Argos und Palamedes gleich vier Leichensteinen hervorragen. Und zu ihrem Lobgesang beugt schweigend sich Natur und Kreatur . . . Wo Trümmer der Vorzeit an längst vollendete Geschicke gemahnen, da tritt der vergängliche Gehalt der Dinge mehr zurück, der unvergängliche allein hervor. Die Geschichte erscheint dann ähnlich den großen Schöpfungen der alten Kunst, in denen mehr die Gedanken der Natur als Nachbildungen ihrer unvollkommenen Versuche, mehr die Bilder stiller Erinnerung als Gestalten des gegenwärtigen Lebens vorliegen. Je tiefer die Sonne sank, desto zauberhafter gestaltete sich die große Ebene, die vor mir lag. Schatten und Licht verteilten sich in großen Partien, so daß ihr Gegensatz mächtig in die Augen fiel. Denn die Bergwand des Westens und Larissas hohe Burg lagen in tiefem Dunkel, während die Strahlen des sinkenden Gestirns mit dem Gold des Abends den ganzen Höhenzug von Mykene bis

1) Gr.R. S. 143; vgl. auch S. 32.

zum Felsen des Palamed übergossen. Und das gleiche Schauspiel bot die in der Mitte liegende Ebene. Denn groß und immer größer deckten die Schatten der Berge den westlichen Saum des Landes, und malten mit mächtigen, nirgends unterbrochenen Linien ihre Umrisse auf die schöne Fläche. Es ist eines der großartigsten Schauspiele, die schlanken Linien südlicher Gebirge unter den Schatten des Abends gleichsam ins Unendliche sich verlängern zu sehn. Immer mächtiger wurde die schwarze, immer schmäler die lichte Seite des weiten Planes. Es schien, als jagten die Schatten der Nacht die fliehenden Trümmer des Lichts siegreich vor sich her, wie der Orkan das flüchtige Gewölk, wenn bald der Regen losbricht. Aber durch die tiefen Einschnitte der westlichen Wand drang das Licht des unsichtbaren Gestirns immer noch in mächtigen Strahlenbündeln hervor, und warf in das Dunkel der Ebene glänzende Streifen mitten hinein, ja bis hinüber auf den untersten Fuß des östlichen Gebirgs. So traf Tirynths niedern Hügel noch einmal der leuchtende Strahl. Die Ruinen erglühten für einen Augenblick, und sanken dann, schnell wie die tauchende Möwe im Wasser verschwindet, in den Schoß der Finsternis, die alles begrub« (163).

Gewiß eine der sprachlich schönsten Seiten, die Bachofen geschrieben hat: sie reicht, wie manches aus der Prosa Winckelmanns oder Jacob Grimms, ans Dichterische heran und quillt nur aus einer reichen, frommen, erschütterungsfähigen Seele. Da aber Bachofen selbst gerade an dieser Stelle es bekennt: er habe an den größten Naturerscheinungen immer nur beschränktes Wohlgefallen finden können, sobald sie nicht als Träger persönlicher oder großer geschichtlicher Erinnerungen aufträten, und da ihm stets in der Natur alles Sinnbild des Höheren war, so verbindet sich ihm das Erlebnis jenes Sonnenuntergangs wieder mit dem Bewußtsein des uralten, der Sonne folgenden Ganges der Geschichte von Ost nach West und mit dem immer gegenwärtigen Gedanken des endlichen Aufhörens und des gesetzmäßigen Vergehens der irdischen Reiche und Mächte. Den tiefen Schatten, dem allmählichen Verbleichen der stolzen geschichtlichen Denkmäler und Ruinen am Abend beim Sonnenuntergang entspricht das Versinken und Verbleichen ganzer Völker im untergehenden Licht der Völkerkulturen. Bachofen ist tief bewegt von dem gedanklichen und seelischen Ertrag dieses Tages, den er in der Ebene von Argos, am Golf von Nauplia zwischen der hohen Larissa und dem aufragenden Palamedes verbracht hat, und wiederum antwortet dem Gefühl des Hineinwachsens in die vergangenen Zeiträume eine religiöse Stimmung, die ihn zur Ahnung des Ewigen emporträgt.

War dieser argivische Tag bis zum Rand gefüllt mit geschichtlicher Spekulation, die sich aus dem Anschauen der Landschaft selbst nährte,

so brachte der folgende Tag mit dem Ritt hinauf in das stille, heilige Waldtal von Epidauros in seiner heiteren Einsamkeit und Unberührtheit gelöstere, weniger wissensbelastete Stimmungen und Stunden. Zwar dem ernsten Bannkreis der Geschichte, der Vergangenheit kann und will Bachofen sich nicht entziehen. Während des Hinaufritts schenkt ihm das Erkunden eines alten, zur Seite hoch am Berg liegenden Palaiokastrons besondere innere Genugtuung. Oben in Epidauros selbst jedoch überläßt sich der Wanderer völlig dem Zauber und der erquickenden Schönheit dieses einst geweihten, nun verlassenen Bezirks. Er empfindet unmittelbar in den wenigen, köstlichen Stunden die kräftigende Wirkung von Luft und Wasser und Wald und fühlt sich selbst in einem uralten, natürlichen Zusammenhang mit dieser Heilstätte, die von sanften Höhen umgrenzt ist und mit dem Rauschen der Wälder an nordische Eindrücke gemahnt. Wenn Bachofen die Reste der antiken Bäderanlagen aufsucht, wenn er das verlassene Gemäuer in Gedanken mit dem Leben und Treiben der Vergangenheit anfüllt und das Bild des alten Daseins beschwört, bewegt ihn, wie immer, die schicksalhafte Einheit des Toten und des Lebendigen. Gerade in Epidauros, im Hieron Äsculapii, dem heiligen Wallfahrtsort, an dem Religion und Kunst sich untrennbar verbinden, begreift er in der heiligen Schlange doppelt eindringlich das sprechende Symbol des wohltätigen, in der Tiefe waltenden Naturgeistes, der alles zeugt, alles nährt und nach dem Tod in regelmäßiger Verjüngung alles wieder hervortreten läßt.

Dann aber stößt der Wanderer plötzlich auf die mächtigen, eindrucksvollen Reste des antiken Theaters, das sich wie von selbst, ganz natürlich, sanft und zwingend in den Bergeshang hineinlehnt, und er ist ergriffen von der schlichten Größe und der überzeugenden Einfachheit dieses seltenen Baus. »Vollendeteres ist mir in keinem Teile der alten Welt zu Gesicht gekommen.« Es ist die selbstverständliche, volle, tiefe Harmonie von Natur und Kunst, die sich in diesem Theater offenbart: wie sich beide gegeneinander öffnen, sich zueinander neigen und sich zur bruchlosen Einheit zusammenschließen. Auf dem Hintergrund nordischer, mittelalterlicher Bauwerke enthüllt sich Bachofen die besondere, die klassische Art griechischer Architektur. An der Natur, so sagt er, habe der griechische Geist seinen großen, einfachen Sinn gebildet, und mit ihren ewigen Schöpfungen brachte er die seinen in unauflösliche Verbindung. »In der Harmonie, die beide zur Einheit verbindet, liegt der unaussprechliche Zauber einer altgriechischen Theateranlage. Da werden gleich alle Seiten unseres Geistes auf einmal befriedigt . . . Während die Bauwerke germanischen Gepräges, welchem Zwecke sie immer dienen mögen, die Seele gewaltsam

aus der Harmonie mit sich und der Schöpfung herausreißen, und immer zu der Natur in scharfen Gegensatz treten, sind die der Alten vorzüglich geeignet, jene Harmonie, wo sie gestört oder noch nicht zum Bewußtsein durchgedrungen sein sollte, recht fühlbar zu machen, sie recht wohltätig und beseligend über den Beschauer kommen zu lassen, und so ihn zuletzt selbst in die Einheit aufzunehmen, die Natur, Religion und Kunst zu einem schön harmonierenden Akkorde verbindet. Denn Liebe zu Gott, Liebe zur Natur und kunstsinniges Wesen sind innerlich miteinander verwandt« (202). Wie in Mykene und Tirynth, so ist es auch in Epidauros notwendig die alles durchdringende Gewalt des Glaubens, der frommen Hingabe, die Bachofen als das belebende Prinzip dieser Vergangenheit von Angesicht zu Angesicht wahrnimmt, von Herz zu Herz spürt und mit Sehnsucht verehrt. Sie wird in ihm selbst lebendig, weil das fromme Wesen der Vorzeit im eigenen frommen Empfinden einen vollen, tiefen Widerhall findet: so als ob die im heiligen Waldtal von Epidauros noch wirkende Macht sich im Spätergeborenen bekunde und es diesem ermögliche, sich das Bild der griechischen Vorzeit an dieser Fest- und Heilstätte in allen seinen Zügen zu gestalten. Nicht anders hatte zuvor Hölderlin im »Archipelagus« die griechische Vergangenheit für wenige, aber erfüllte Augenblicke in die Gegenwart zurückverwandelt, um dann um so schmerzlicher die Öde und Verlassenheit, den Trümmerzustand alter, ruhmvoller Stätten zu empfinden. In solchem Gefühl ist ihm Bachofen verwandt. Auch er sieht sich plötzlich wieder in die nüchterne Gegenwart des »bayerischen Griechenland« zurückgestoßen; die Verwüstung dieser einst weitberühmten Kultstätte, das Sichlösen der Steine und der Fugen des herrlichen Theaters erfüllt ihn mit Trauer und rückt den immer gegenwärtigen Gedanken des endlichen Aufhörens alles Irdischen in den Vordergrund.

»Stumm ist der delphische Gott, und einsam liegen und öde
Längst die Pfade, wo einst, von Hoffnungen leise geleitet,
Fragend der Mann zur Stadt des redlichen Sehers heraufstieg.
Aber droben das Licht, es spricht noch heute zu Menschen,
Schöner Deutungen voll, und des großen Donnerers Stimme
Ruft es: denket ihr mein? und die trauernde Wooge des Meergotts
Hallt es wider: gedenkt ihr nimmer meiner, wie vormals?
Denn es ruhn die Himmlischen gern am fühlenden Herzen,
Immer, wie sonst, geleiten sie noch, die begeisternde Kräfte,
Gerne den strebenden Mann, und über den Bergen der Heimath
Ruht und waltet und lebt allgegenwärtig der Äther,
Daß ein liebendes Volk, in des Vaters Armen gesammelt,
Menschlich freudig, wie sonst, und Ein Geist allen gemein sei.«

So Hölderlin in den Langzeilen des »Archipelagus«. Und verwandt nun

Bachofen, wenn er Vergangenheit und Zukunft des »lieblichen Waldtals« in seinen Gedanken bewegt: »Sind doch die Wälder noch so frisch und kühlungsreich wie ehemals, die Luft noch so fein und eben so elastisch, der Himmel noch eben so blau, und die engen Bergpfade nach Epidauros oder südöstlich durch die Wälder, durch Täler hindurch, über Berghöhen und rauschenden Bächen entlang nach Troezen, noch eben so reich an reizender Abwechslung als vormals zu alter Zeit. Warum sollte der Schöpfer sein Werk nicht wieder zu Ehren ziehen, und es nochmals mit dem Getümmel fröhlicher Menschen beleben?« (213). Die Kraft des Tellurischen, die das Samenkorn umhegt, ist unendlich und unzerstörbar. Die elementarischen Mächte bekunden sich noch immer, sie verleihen dem Nachgeborenen durch ihre Dauer das Vermögen, sich in der gleichbleibenden Natur und Landschaft mit früheren Zuständen und Epochen Griechenlands unmittelbar eins zu fühlen.

Wie ein dunkler, dumpfer Ausklang, wie ein Klang des Todes und der Nacht mutet der letzte der ausgearbeiteten Abschnitte der Reisebeschreibung an. Er steht in einem starken stimmungsmäßigen Gegensatz zur Schilderung des heiter vereinsamten Hieron Äsculapii. Er ist der sumpfigen Weite der Lernäischen Gefilde gewidmet, die Bachofen zu später Stunde erreicht, nachdem er frühmorgens das Tal von Epidauros verlassen hat. In völlig verwandelter Landschaft dringt das seltsame Geräusch der Wogen an sein Ohr. »Mir war zuweilen so unheimlich zumute. Denn die finstere Nacht verbarg das feste Ufer vor unsern Augen, und stellte uns so gewissermaßen mitten in die Unendlichkeit des Meeres hinein. Und dazu jenes einförmige Stöhnen und Dröhnen der Gewässer, das die zu ewiger Arbeit verurteilten Mächte der Tiefe in der Stille der Nacht dem menschlichen Ohre verkündet« (219). Aus dem Schoß des feuchten Moorgrundes, dem sumpfigen Marschland und seiner üppigen Vegetation scheinen plötzlich alle jene Schauer aufzusteigen, »aus welchen die ahnungsreiche gottverwandte Phantasie frühester Geschlechter eine Welt geheimnisvoller Schrecknisse hervorgerufen hatte« (222). Der Mythus von dem vielköpfigen Ungeheuer, der Lernäischen Schlange, wird dem Reisenden mit seiner sinnbildlichen Kraft und Tiefe aus der Landschaft selbst begreifbar, und er versteht seine Entstehung; denn der Mythus ist für Bachofen die Darstellung des Volkserlebnisses im Licht des religiösen Glaubens[1]). Der Anblick des von den Alten so benannten Alkyonischen Sees, dessen ewig glatter, unbeweglich dunkler Spiegel die geheimen und gefährlichen Schauer einer unmeßbaren Tiefe birgt, mit den ihn umgebenden Dämmen

1) Mythus a. a. O. S. 541, 576: »Der Volksgeist hütet sein Werk, der religiöse Charakter deckt es mit seiner Unverletzlichkeit.«

und Mauern, seinem Röhricht und hochwuchernden Schilf und den Schlingpflanzen auf dem düsteren Spiegel des Morasts versetzen Bachofen wiederum zurück in vergangene Zeiten, sie lassen ihn auf dem Grund des Sumpfes und Moores die versunkenen Mauern und Kultstätten ahnen, »welche bis zum Untergang des Heidentums die ewige Sehnsucht des menschlichen Herzens durch die Ahnung einer bessern Zukunft auszufüllen suchten« (226).

Dann aber wendet sich der Pfad aus der sumpfigen Strandebene des Golfs von Nauplia, aus Argolis hinein in die hohen Gebirge Arkadiens, in eine neue andere, ebenso griechische Welt — der moderne Perieget hat die ihrem Erlebnis gewidmeten Tagebuchblätter nicht mehr ausgearbeitet.

Noch im gleichen Jahr 1851 kehrte Bachofen in seine Heimat, nach Basel zurück. Genau ein Jahrzehnt später, 1861, erschien das Werk seiner Manneszeit: »Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur« als die reife Frucht jener Erkenntnisse, die er von seiner griechischen Reise mit heimgebracht hatte. Bereits sein »Versuch über die Gräbersymbolik der Alten« von 1859 baute auf den Erfahrungen dieser Reise und der ihr vorangehenden Bekanntschaft mit den Nekropolen Südetruriens auf. Die kurze Selbstbiographie von 1854 hatte den wissenschaftlichen und religiösen Zusammenhang seiner zukünftigen Forschung deutlich gemacht und die Grundsätze gewiesen, nach denen sie ausgerichtet werden sollte. Die Keime zu all dem liegen in der griechischen Reise bewahrt: darum die tiefgründende, zu gedanklicher und stimmungshafter Schwere neigende Art dieses Reiseberichts, ihr Ernst und ihre schlichte Würde. Wenn Goethe vom Deutschen sagt, er würde über allem schwer und diese Nation gäbe sich gern Rechenschaft von dem, was sie tue, so ist Bachofens antiquarische Periegese ein vorzügliches Beispiel solcher Art und Anlage. Sie wächst aus einem Temperament, das die Wucht des Nachdenkens mit kühnem Schauen, einem sinnlichen und geistig-spekulativen Schauen vereint.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, sich die griechische Landschaft und ihre Geschichte zu deuten, sie anzusehen und zu schildern. Das »Tagebuch einer griechischen Reise« von 1842, das Gottlieb Friedrich Welcker 1865 veröffentlichte, die »Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenland«, die Bachofens Basler Mitbürger Wilhelm Vischer 1857 herausgab, die »Griechischen Reiseskizzen« von Hermann Hettner aus dem Jahr 1853, die Darstellung Fr. Th. Vischers »Aus einer griechischen Reise« (1882, auf Grund einer Reise von 1840) — um nur die zeitlich benachbarten Dokumente zu nennen — bieten ein ganz anderes, sehr viel oberflächen-

hafteres, vordergründigeres Bild, das weniger von Spekulation durchsetzt erscheint und in der ganzen Haltung sich leichter, heller, wie bei Hettner, frischer und bunter, wie bei Fr. Th. Vischer, oder langweilig-ephemerer, wie bei Welcker und Wilhelm Vischer darstellt. Mit Bachofens »Griechischer Reise« können sie sich alle zusammen nicht messen: nicht etwa weil ihnen Geschmack und Wissen und schriftstellerische Mittel fehlten oder der weite innere Ausblick, die spekulative und zugleich beschwörende pathetische Kraft, sondern weil die eigentümliche Transparenz der griechischen Landschaft, die Äternität ihrer Züge, die Äternität ihrer Geschichte von den Andern, Genannten nicht mit der gleich eindringlichen Gewalt umschrieben und festgehalten wird. Dabei besaß Bachofen das rein landschaftliche Auge, das, was Goethe den geologischen und landschaftlichen Blick nannte, gar nicht in erstem Betracht, wie etwa der augensinnliche Vischer oder Viktor Hehn, der Schilderer der italienischen Landschaft. Bachofen steht viel näher bei Gregorovius, der gleichfalls in der italienischen Landschaft den Raum und die Bühne des Geschichtlichen erblickt und später in der ihm eigenen Sehart auch die Landschaft Athens beschrieben hat [1]).

Nicht zufällig hat man von Bachofens »Griechischer Reise« gesagt, sie sei in dieser Mischung von Seheindrücken und geschichtlicher Reflexion im vollkommenen Rottmannstil geschrieben, es herrsche in ihr die merkwürdigste Gleichstimmung mit dem Geist dieses Malers [2]). Rottmann hat in den Jahren 1834 und 1835 auf Geheiß König Ludwigs I. Griechenland durchstreift und damals in vielen Zeichnungen, Aquarellen und Gemälden die Grundlagen für seine späteren Fresken in der Münchner Neuen Pinakothek geschaffen. Er darf als der künstlerische Entdecker der griechischen Landschaft gelten. Eigenem Bekenntnis nach war ihm allmählich eine »große Andacht für diese griechische Welt« erwachsen. Sie erst befähigte ihn, in Sinn und Geist dieser Landschaft einzudringen, ohne der Gefahr zu erliegen, sie nur als Szene großer geschichtlicher Taten und Erinnerungen zu nehmen. »Bedeutungsvolle Namen, wenn sich auch hundertfältige, erhaben geschichtliche Erinnerungen damit verbinden, sind noch keine Motive für eine Landschaft, sie geben dieser aber, wenn die Formen von der Natur glücklich gestaltet worden sind, erst den höheren Wert.« Rottmann hat das eigentümlich stille Pathos der griechischen Landschaft, die gelassene Trauer ihrer schweigenden Einsamkeit, ihre Todesseite ge-

---

1) Aus der Landschaft Athens, in: Schriften zur Geschichte und Kultur, Leipzig 1887, I, 117—153, neugedruckt in: Gregorovius, Athen und Athenais, Dresden 1927, S. 667—692.

2) Carl Neumann in: Fritz Krauß, Carl Rottmann, Heidelberg 1930, S. 239 Anm. Die nachfolgenden Briefzitate ebd. S. 208, 212.

spürt. Griechenland sei ein Bild der Zerstörung, schreibt er, es sei gräulich schön. Und doch hat er gerade damit auch die Vergeistigung dieser Landschaft und ihres irdischen Lebensstoffes gefaßt: sie ergibt sich aus der Erfahrung so großer geschichtlicher und menschlicher Schicksale[1]). Nirgends bietet Rottmann eine bloß vordergründige historische Szene, stets läßt er in der gleichsam ausgeräumten, ausgeraubten, nackten, ganz klaren Landschaft die Gegenwart eines untilgbaren geistigen Lebens spüren, in dem die Vergangenheit unsichtbar sichtbar wirksam ist.

Und darin ist ihm Bachofen verwandt. Auch in seiner Deutung, in seinen Blicken erhält die geschaute Natur feine vergeistigte, durchsichtige Züge. Durch den tellurischen, chthonischen Lebensstoff der griechischen Natur, durch ihre dem Vergehen und dem Tod verfallene Geschichte und ihre gefaßte schweigende Trauer scheint eine lichte, todüberlegene Unsterblichkeit hindurch, die Bachofen später als das höchste Ergebnis des alten Ost-Westgangs der Geschichte, von der Mutter zum Vater, vom Mond zur Sonne, vom Dunklen zum Hellen sich deuten wird. Das Lichtprinzip ist mit der Vaterstufe der menschlichen Entwicklung unlösbar verbunden — »nur in den Sonnenräumen thront Unsterblichkeit und unvergängliches Dasein«[2]). Griechenland steht bereits in der Wirkungskraft dieses geistigen Lichtprinzips. Im alles erfüllenden, alles vergeistigenden und beseeligenden griechischen Licht ist es sinnbildlich geworden. Bachofen, dem in der Natur alles Symbol des Höheren war, hat die umfangende, versöhnende, harmonisierende Gewalt dieses griechischen Lichts damals als einen seltenen Zauber erfahren. Gewiß schaut er die Todesseite der griechischen Landschaft in ihrer unausweichlichen Wucht und ihrer dunklen Würde, aber sie wird transparent durch die Kraft eines ewigen, eines unsterblichen Lebens. Die Totenschau, die ihm der Besuch der klassischen Länder, auch der Besuch Griechenlands zunächst zu sein scheint, wandelt sich ihm bei längerem Verweilen zu einer Schau des höheren Lebens, und die »Idee der glanzreichen Wiedergeburt des dem Tode verfallenden Lebens«[3]) durchdringt auch die Abschnitte der »Griechischen Reise«. Sie erst, und nicht der Todesgedanke allein, verleiht dem Ganzen den erleuchtenden Sinn und das feste Ziel. So sehr war Bachofen von dieser Idee durchdrungen, daß er ihrem Auftauchen bei den Griechen selbst nachgegangen ist und

1) Zur Deutung Rottmanns: Elisabeth Jastrow, Zur Darstellung griechischer Landschaft in: Antike VIII, 1932, S. 201—214. Freilich scheint die hier (S. 210ff.) gebotene Bewertung Rottmanns und die ihm gegenüber ausgesprochene Einschränkung nicht gerechtfertigt.

2) Schmidt a. a. O. S. 121 ff. mit den genauen Belegen; Bäumler a. a. O. S. CCLXXIII f.

3) Lykisches Volk a. a. O. S. 83.

später, 1867, der »Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie« ein eigenes Buch gewidmet hat.

Die Gewißheit der Wiedergeburt tilgt den zehrenden Hauch der Vergänglichkeit, der sich wie ein dunkler Schatten über der griechischen Landschaft auch in Bachofens Deutung auszubreiten droht. Sie bewirkt ihre Äternität, oder genauer: sie antwortet ihr und läßt das Schwere leicht, das Stoffliche geistig, das Dunkle licht, das Ernste heiter werden. Die tiefe Zeitlosigkeit dieser erwanderten Stätten und Räume Griechenlands schafft dem wahrhaft Eingeweihten alles Trennende hinweg, das zwischen ihm und ihnen noch liegt. Als ein Eingeweihter durfte sich Bachofen fühlen, je länger er auf griechischem Boden stand, je mehr ihm alles Wissen und Begreifen der Vergangenheit aus einer unendlichen Tiefe der Erinnerung emporzuwachsen schien, die er im platonischen Sinn als einen Zustrom verlorenen Bewußtseins sich auslegte [1]. Was Bachofen als Grundlage des ganzen alten Denkens und Lebens erkannt hatte, die Religion, wurde Grundlage seiner eigenen mächtigen Lebensleistung. Die Blätter des Tagebuchs der »Griechischen Reise« sprechen es zunächst nur im privaten Bezirk aus. Aus den Wochen und Monaten seines griechischen Aufenthalts, da er die mütterliche griechische Erde unter sich fühlt, da er in hohen seltenen Augenblicken, die er nie mehr vergessen wird, als Forscher mit dem Gegenstand seiner Forschung ganz eins zu werden scheint, mitten in ihm lebt, in ihm und nicht mehr außerhalb steht, nimmt er nicht allein die »innere Konstruktion der Geschichte« [2] mit, die er dann in seinen Werken ausbreitet, sondern auch die gläubige Gewißheit, dem ewigen Gehalt der Dinge wenigstens um ein Kleines näher gekommen zu sein. Oder mit den Worten Bachofens, die er am Abend jenes argivischen Tages niedergeschrieben hat: »Es liegt in dem Altertum der frische Hauch des Morgens, und unter dem tiefen Blau des südlichen Himmels fühlt man feuriger. Was man genießt, genießt man tiefer, aber auch das Leiden der Seele und ihre unausfüllbare Sehnsucht tritt ergreifender an uns heran. Ist Harmonie in eines Menschen Seele, so gibt es Augenblicke, wo ihm auch sein Wissen zur Empfindung wird. Was er je gedacht, was er je erfahren, was er je gekämpft hat, alles steigt ihm dann aus dem Grunde der Seele, wo es geschlafen, empor zur Oberfläche, und verbindet sich da zu jener herrlichen, unergründlichen Ahnung des Ewigen, die als sein höchstes Gebet zu dem Throne des himmlischen Vaters emporsteigt« [3].

1) Lykisches Volk a. a. O. S. 69.
2) Mythus a. a. O. S. 582.
3) Gr. R. S. 173.

NICOLAI HARTMANNS KATEGORIENLEHRE, EIN WENDEPUNKT IN DER GESCHICHTE DER NATURPHILOSOPHIE.

VON

J. MÜNZHUBER (AMBERG).

Seit mehr als einem halben Jahrhundert hat es niemand leicht, der sich zum Wort über das Thema »Naturphilosophie« melden will. Die Gründe sind bekannt und brauchen lediglich zum Zwecke weiterer Verständigung angedeutet zu werden. Die Philosophen luden sich nicht ohne eigenes Verschulden den Vorwurf auf, unlautere Wettbewerber des gediegenen Einzelforschers zu sein; ihre Systeme erlebten keine Klärung, keine Ergänzung, keinen Fortschritt, aber auch keine Umwälzungen ähnlich wie naturwissenschaftliche Lehrgebäude, sondern brachen schlechthin zusammen; und den sich gegenseitig befruchtenden Forschungszweigen der Naturwissenschaft mit verhältnismäßig stetigem Fortgange steht eine Vielzahl philosophischer »Schulen«, Gruppen und Richtungen gegenüber, von deren gegenseitiger Förderung weit weniger zu verspüren ist als von ihrem Hader. Wer mit der Haltung des Naturforschers nicht gerade einen ausgesprochenen Hang zum Philosophieren verbindet, begegnet der Philosophie mit dem alten Mißtrauen, ja sogar mit Haß, jedenfalls mit Gleichgültigkeit. Man kann auch nicht sagen, daß man allseits bemüht sei, diese trostlose Lage zu bessern. Nicht nur den Sonderwissenschaften, auch Kant zum Trotze werden neuerdings wieder Stimmen laut, die dem Philosophen die »große Hypothese«, eine das Wissen mit der Kunst verflechtende Schau oder eine schöpferisch gestaltende Tat als seine Aufgabe zuweisen. Der Mann der fleißigen Kleinarbeit auf sonderwissenschaftlichem Gebiete schüttelt den Kopf darüber ebenso wie über Versuche, die Konstruktionen eines Schelling, Hegel oder Schopenhauer neu zu beleben.

Was für einen »Wendepunkt« wird man sich nach solchen Erfahrungen

in der Naturphilosophie schon erwarten? Vielleicht einen neuen babylonischen Turmbau, der wie sein Ahnherr noch vor der Vollendung einstürzt; vielleicht eine neue »kritische« Lösung, welche die Streitenden trennt, aber nicht aussöhnt; vielleicht gar nur eine Zusammenstellung gegenwärtiger Forschungsergebnisse mit spekulativem Überbau. Aber es kommt nicht auf die Meinungen an, die sich hüben und drüben noch fristen, sondern auf die tatsächliche Problemlage, die sich seit rund einem Jahrzehnt auf der Seite der Naturwissenschaft wie der Philosophie erheblich verändert hat. Nicht als ob zwischen beiden Friedensverhandlungen stattgefunden hätten und die alten Reibungsflächen beseitigt worden wären! Ohne solche Absichten, sondern rein innerlich durch die Probleme gedrängt, haben die zwei Wissenschaften in vorher unerreichter Selbständigkeit eine noch zu wenig bekannte Annäherung vollzogen. Ein Rückblick auf die Haupttypen ihrer Beziehungen mag dies erhärten.

I.

Für die Ionier waren Naturwissenschaft und Philosophie weder als Sachgebiete noch methodologisch geschieden. Erst das *ἄπειρον* des Anaximandros, eine philosophisch noch so bedeutsame Entdeckung, war naturwissenschaftlich unbrauchbar und wies auf einen davon unabhängigen eigenen Forschungsweg, den philosophischen hin. Von hier aus führt eine, freilich an Unstetigkeiten reiche Linie bis zu den naturphilosophischen Versuchen der Renaissance und den »Systemen« des vorigen Jahrhunderts. Aber die beiden Forschungswege berührten und kreuzten sich immer wieder; keinesfalls trennte sie etwa endgültig das Experiment; denn schon die Alten stellten Versuche an; schon Albertus Magnus und Roger Bacon forderten das Experiment als naturwissenschaftliches Erkenntnismittel. Die Trennung gelang vielmehr erst dem sich klärenden Methodenbewußtsein auf beiden Seiten, hinter dem mehr oder weniger deutlich das Bewußtsein davon aufleuchtete, daß Philosoph und Naturforscher um verschiedene Gegenstände bemüht sind, dieser um gewisse Schichten der Realwelt, jener um das Welt a l l. Auf philosophischer Seite mußte zu dieser Einsicht die Erkenntnis führen, welche die irrige Gleichung der Ionier aufhob: Welt = Natur, also die Logos-Lehre Heraklits.

Auf naturwissenschaftlicher Seite zog jedoch sowenig wie auf der anderen die Fühlbarkeit der Grenzen im Arbeitsfeld wie in der Arbeitsweise die baldige Lösung vom Philosophieren nach sich. Gelang sie überhaupt je vollständig, dann erst in unserem Jahrhundert. Man kann nicht stark genug betonen, daß noch vor kurzer Zeit namhafte Naturforscher an eine einzige Weltformel glaubten, mit der sich alles erfassen, an eine

einzige Maßeinheit, mit der sich alles messen ließe, und daß sich alle derartigen Monismen als Hypothesen entpuppten, die offen oder insgeheim als Hypotheken bei der Philosophie aufgenommen waren. Und das zu einer Zeit, die philosophischen Konstruktionen bereits den erbittertsten Kampf angesagt hatte!

Die Erklärung dafür liegt in dem mehr oder weniger deutlichen Bewußtsein davon, daß eben selbst in ihrer vollkommensten Gestalt die Naturwissenschaft mit ihren Mitteln nicht das Welt*all* einzufangen vermag. Solange, wie bei den Ioniern, Natur- und Weltgrenzen geradezu deckungsgleich waren, durfte die philosophische Denkweise bestenfalls einen *gewissen Vorrang* beanspruchen. Prinzipien beschränkter Tatsachenkreise empfahlen sich als Natur- und Weltgesetze schlechthin; und Unstimmigkeiten, die an den Phänomenen zutage traten, wurden Anklage und Ansporn zum Weiterforschen für Naturwissenschaft *und* Philosophie ganz in gleichem Maße. War dagegen einmal die Natur als bloßer Bestandteil der umfassenden Welt erkannt, dann bahnte sich notwendig auch die spätere *Oberherrschaft* der Philosophie über die Naturwissenschaft an. Falls eine Welt*all*theorie in Ordnung war, dann mußte doch wohl, so schien es, auch die Naturlehre darin wenigstens grundsätzlich, dem Plane nach enthalten, ja so recht eigentlich vollendet sein. Mochte der Naturforscher erkennen, was er wollte, es war und wurde nötigenfalls gezwungen, sich ins philosophische Weltbild zu fügen; es konnte eigentlich nur Steine für die Weltbaumeister liefern, nur »Stoff«, den der Philosoph erst »richtig deutete«.

Dieses vermeintliche Verhältnis zwischen Philosophie und Naturwissenschaft wandelte sich freilich mit dem Beginne der Neuzeit wieder dahin ab, daß die »Physik« die Grundlage bildete und für das *Μετὰ τὰ φυσικά* immer weniger Raum zu erübrigen drohte, das alte Mißverhältnis ins Gegenteil verkehren wollte. Die Weltalltheorie schien auf breiterer Grundlage noch einmal zu ihrem Ausgangspunkte, zu einer neuionischen Auffassung, zurückzukehren. Nun hatte sich die Philosophie gegen den »Naturalismus« zu behaupten, der heute noch in manchen Köpfen spukt, bzw. als »revenant« in neuem Gewand auftritt. Kaum aber hatte Kants Kritik das Gespenst beschworen, da versuchten auf idealistischer Ebene die Systematiker des 19. Jahrhunderts die alte Oberherrschaft der Philosophie über die Naturwissenschaft zu begründen, und nicht wenige Naturforscher meinten, die Lücken ihrer Lehrgebäude mit den Spekulationen eines Schelling oder Hegel ausfüllen oder ihren Rohbau ausstatten zu sollen. Andrerseits sind gerade die idealistischen Konstruktionen der Gegenstand des noch nicht erloschenen Mißtrauens und Hasses gegen alle

Philosophie seitens der Einzelwissenschafter geworden — nicht mit Unrecht! Hat doch die Philosophie selber inzwischen erkannt, daß es kein System gibt, das »eigentlich«, »im Grunde«, »im Wesentlichen«, »in nuce« oder »im ganzen« schon erfaßt, was die Naturwissenschaft in all ihren Zweigen mit ihren Methoden im einzelnen ans Licht zieht und bestenfalls den Philosophen als willkommene Bestätigungen liefern darf!

Dagegen hätten sich die Naturforscher gewiß nur auf ihren philosophischen Kollegen Kant zu berufen brauchen. Zum mindesten hätte man erwarten dürfen, daß sie der Neukantianismus, der in gewissem Maße anfangs von naturalistischen Vorurteilen noch nicht einmal ganz frei war, endlich versöhnen werde. Wenn dies nicht der Fall war, weder zur Zeit O. Liebmanns und Fr. A. Langes noch in den Jahren Windelbands und Rickerts, so erklärt es sich daraus, daß der Kritizismus Naturwissenschaft und Philosophie zwar in ganz neuartigem Lichte sah, aber dabei zuerst ein Verhältnis zwischen beiden aufdeckte, das den Naturforscher herzlich wenig bekümmerte, und dann eine Rechtfertigung der anstößigen naturphilosophischen Versuche des 19. Jahrhunderts unternahm.

Kants Hauptschlüssel zu den Rätseln der Erfahrungsgegenstände war das Urteil. Nicht die Beschaffenheit der Welt, nicht den Bau der Natur zog seine Philosophie in Betracht, sondern die Urteile darüber. Damit lenkte er das philosophische Denken von der Sache ab und beschränkte es auf die Struktur erfaßbarer Sachbilder. Seine Kritik bezog sich nicht auf die Naturdinge, sondern auf deren Erkennbarkeit, also auf die Natur*wissenschaft*, der er »das gute Gewissen« geben wollte, damit sie sich vor der Skepsis eines Hume und jeder künftigen rechtfertigen könne. Nur wenige waren dafür dankbar. Der handfeste Fachmann braucht nämlich nach dem »guten Gewissen« nicht zu suchen; er hat es. *Natur*-wissenschaftliche Skepsis jedoch richtet sich nicht gegen Erkenntnis überhaupt, sondern nur gegen Erkenntnismittel im einzelnen und läßt sich darüber nicht durch Philosophie trösten. Als dann der Neukantianismus rundweg erklärt hatte, daß es für den Standpunkt des Transzendentallogikers gar keine andere Naturphilosophie als die einer Methodenlehre der Naturwissenschaft geben könne, mußte die Aufmerksamkeit der Naturforscher auf die Arbeit des bloß seitlichen Beobachters und nachdenkenden Zuschauers immer mehr abflauen. Anstoß erregte höchstens noch die idealistische Lehre vom »naiven Realismus«, der den Sonderwissenschaften zuzubilligen sei, den aber die Philosophie erst richtig beurteilen könne und sozusagen einkapseln müsse. Den Pferdefuß dieser Lehre schien die Episode der »Als-Ob-Philosophie« zu entblößen, welche nicht nur die Hypothesen der Naturforschung, die sich möglicherweise als Naturgesetze

herausstellten, sondern alles Naturerkennen überhaupt auf den Wert eine lediglich hypothetischen Erkennens in alle Ewigkeit herabdrückte.

Aus der Gleichgültigkeit gegen offenbar nur »fachphilosophische« und für alle einzelwissenschaftliche Arbeit mehr oder minder belanglose Erkenntnis- und Methodenfragen rüttelte den Naturforscher zu Beginn unseres Jahrhunderts eine »verdächtige« neukantianische »Kritik« der Naturwissenschaft und -philosophie auf. P. Hensel[1]) wies nach, daß Goethe, Schelling, Hegel und Schopenhauer lediglich durch Gebrauch naturwissenschaftlicher Begriffe die Naturphilosophie in den Verruf gebracht hätten, sie bemühe sich mit unlauteren Mitteln um die gleiche Sache wie die Naturwissenschaft. Beim Lichte betrachtet vereinfache jedoch diese die Natur zum Mechanismus, während jene sie zum »Kosmos« komplizieren. Jede Fehde zwischen beiden sei folglich sinnlos, da sie sich grundsätzlich nicht ins Gehege kommen können. Der Friede sei endgültig geschlossen auf der Grundlage von Kants Kr. d. U. — Aber die Naturwissenschafter, die damals fast ausnahmslos dem Dogma vom Allmechanismus als dem Regulativ, dem Plan und Ziel ihrer Forschung huldigten, weil der Neovitalismus sein Haupt noch nicht hoch genug erhoben hatte, stimmten Hensel nur darin bei, was er über ihre Arbeitsweise sagte, schüttelten indes die Köpfe über die Rechtfertigung der, wie man gehofft hatte, »erledigten« Konstruktionen. Sie hielten es für baren Unsinn, ein »Kosmos«system, das für den Kritizisten nur den Wert eines harmonischen Gedankengebäudes, einer Dichtung, beanspruchen durfte, als eine wissenschaftliche Leistung auszugeben. Bedeutete dies nicht ein Sammeln des geschlagenen Feindes? Und falls nicht damit zu rechnen war, so auch nicht mit Ergebnissen, welche den strengen Naturforscher irgendwie angingen. Er und der Philosoph waren so weit wie möglich getrennt, nicht versöhnt.

Der tiefste Grund für die Entwicklung dieses Verhältnisses liegt darin, daß der Kantianismus jeder Prägung eben nicht an die Natur, sondern an die Stellung des Menschen dazu, an die »Natur als Kulturgebilde«, insbesondere an die Naturwissenschaft herangeht, also an ein geistiges Sein, das hoch über den Naturdingen liegt. Er bewegt sich in einer ganz anderen Schicht als die Naturwissenschaft und gründet darauf seine Hoffnungen auf den Frieden mit ihr. Er beschwört diesen Frieden mit der Formel, daß der Philosoph in den Schichten der »Tatsachenforschung« schlechterdings nichts zu suchen habe, sondern sich damit begnügen müsse, dieser Forschung bescheiden zuzusehen und die

1) »Naturwissenschaft und Naturphilosophie« (1906). wiederabgedruckt in »Kleine Schriften und Vorträge«, Tübingen 1930.

Logik ihres Verfahrens zu enträtseln. Damit glaubte der Transzendentalismus das letzte Wort über Naturwissenschaft und Naturphilosophie gesprochen zu haben.

II.

Daß es nicht an dem war, zeigte schon die Reinigung in der Naturwissenschaft. Wer glaubt heute noch an das Dogma vom Allmechanismus der Natur? Die Philosophie hatte also ein zeitgebundenes Ideal von Naturforschern als unumstößliche Tatsache hingenommen und mithin wenigstens teilweise auf trügerischen Grund gebaut. Aber nicht dies allein veränderte ihre Problemlage. Gegen Kant war früh eingewendet worden, daß seine Lehre im »Formalismus« steckengeblieben sei und dem »Stoffe« der Erkenntnis zuwenig Beachtung geschenkt habe. Die Phänomenologie suchte das Versäumte nachzuholen und leistete wertvolle Pionierdienste. Der Ruf nach der »Wendung zum Objekt« entkräftete den Methodologismus, der nur ein indifferent Gegebenes annahm und alle Besonderung differenzierter Erkenntnis ausschließlich dem *τέλος* des Erkennens und seinen entsprechenden Methoden zuschrieb. Schließlich wurde das ontologische Problem neu gestellt und am erfolgreichsten von Nicolai Hartmann in Angriff genommen.

Man versteht diese Entwicklung nicht recht, wenn man sie etwa nur auf Überdruß an der zunehmenden Schwierigkeit der alten Probleme des deutschen Idealismus zurückführen wollte. Verfehlt wäre auch die Annahme, daß diese Probleme an sich schon auf Irrwege wiesen. Die Erkenntnistheorie und überhaupt die Kulturphilosophie des »seitlichen Beobachters« hat es mit ernsten Fragen zu tun und ist lange nicht fertig damit. Eine Gegenstandstheorie, die sich im Anschluß an Hegel zur Vollendung der »kopernikanischen Wendung« anschickt, liegt erst in Andeutungen vor. Aber all dies kann nicht der ausschließliche Bereich der Philosophie sein. Darum darf sie auch nicht auf die Lösung der beispielsweise aufgezeigten Probleme warten, sondern muß sich dem seit Kant beiseite gesetzten Fragenkreise der Ontologie unverzüglich widmen. Mögen andere mit gutem Rechte dabei verbleiben, das geistige Sein nach allen Seiten zu durchmessen, die Struktur des globus spiritualis zu durchdringen und unser mannigfaltiges Bewußtsein von der Welt und ihren Inhalten genauestens darauf einzutragen; für die Philosophie gilt es, ernstlich zu erkunden, ob es außer dieser »schiefen Blickrichtung« auf das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich, also in der »intentio recta« auf die Sache selbst, die alle Einzelwissenschaften einnehmen, für sie selbst nicht ebenfalls Wege wissenschaftlicher Erkenntnis gibt.

Zunächst sieht es so aus, als ob eine solche Schwenkung im philosophischen Denken die Einzelwissenschafter, namentlich die Naturforscher, gleichgültig lassen könnte. Aber es handelt sich durchaus nicht bloß um eine »interne« Angelegenheit der Philosophie. Eine durch den Kritizismus hindurchgegangene Ontologie frischt nicht vom gleichen Kritizismus überwundene »scholastische« Konstruktionen wieder auf. Sie zerstört vielmehr diese wie die idealistischen Gedankengebäude, in denen die Ergebnisse der Sonderwissenschaften erst »untergebracht« werden müssen. Sie setzt vielmehr deren Errungenschaften in gewissem Maße voraus, ohne sich allerdings auf einen bestimmten Stand der Forschung endgültig festzulegen. Damit hat die Philosophie wieder engste Fühlung mit den Einzelwissenschaftern genommen. Sie fühlt sich gar nicht imstande, gewisse Seinskategorien ohne die Vor- und Mitarbeit der Einzelforscher zu ermitteln. Daß sie gleichwohl mehr als eine Sammlung und Registrierung von deren Errungenschaften leistet, wird sich erst im folgenden deutlich herausstellen. Dazu ist vorerst erforderlich, genauer anzugeben, was eigentlich dem Philosophen in der »intentio recta«, in der es dem Kritizismus zufolge bloß für »Tatsachenforscher« etwas zu erkennen gab, nur philosophisch Faßbares vorbehalten ist.

Hat man einmal eingesehen, daß alle Einzelwissenschaft deshalb so heißt, weil sie es nur mit einzelnen »Gebieten«, »Gegenstandsarten« oder »Schichten« zu tun hat, ohne daß wir uns hier schon auf einen dieser Begriffe festlegen wollen, so muß man grundsätzlich dem Gedanken stattgeben, es seien auch noch gewisse Bereiche vorhanden, in die überhaupt keine Einzelwissenschaft wie in die anorganische, organische und seelische Natur eindringen könne. Dieses Zugeständnis hat schon die alte Einteilung in »Natur- und Geisteswelt« gemacht, und zuerst sah es so aus, als ob die Philosophie das geistige Sein als ihr ausschließliches Forschungsgebiet behaupten könne. Aber sie war bald gezwungen, an die Geschichte, die Gesellschaftslehre und an die »verstehende Psychologie« etwas abzutreten. Sie ganz zu verdrängen, gelang und gelingt freilich den Sonderwissenschaften nicht. Ein beredtes Beispiel hiezu ist der Kampf um die Erkenntnistheorie. Er verdeutlichte noch einmal, daß Philosophen und Sonderforscher mit ganz verschiedenen, nicht gegenseitig ersetz- oder ableitbaren Mitteln arbeiten. Die Erkenntnismittel unterliegen indes nicht subjektiver Willkür oder auch nur »Standpunkten« und deren objektiver Logik (»Perspektive«), sondern dem Gesetze des Seienden, das sich die Erkenntnis erschließen will. Es ist richtig, daß man von verschiedenen Standpunkten aus verschiedene »Seiten« am Seienden entdeckt, das heißt eben je ein anderes Seiendes. In s o fern sind »Standpunkte« und Erkenn-

barkeiten von Seiendem korrelativ, aber nicht die Standpunkte und das Seiende selbst; denn dieses ist gleichgültig gegen sein Betrachtet- und Erkanntwerden. Und die Methode des Erkennens ist nicht so sehr vom Blickpunkte des Erkennenden abhängig als von dem Seienden, auf das sich der Blick richtet; seine Eigenart schreibt dem Forscher die Mittel vor, die er anwenden muß, um ihm beizukommen.

Nehmen wir nun vorläufig nur an, daß die Philosophie ihre eigene Forschungsweise hat, dann darf kein Bedenken dagegen erhoben werden, sie ihre Kräfte nicht allein am geistigen Sein, sondern an allen Seinsbereichen erproben zu lassen. Man wird sie schärfstens überwachen, daß sie keine Anleihen erschleicht, sich nicht an Seiendes heranmacht, das mit einzelwissenschaftlichen Methoden hinreichend erfaßbar ist, oder sonstwie dem Sonderwissenschafter ins Gehege einbricht; aber man wird ihr einräumen müssen, falls sie trotz allem etwas in der Welt tatsächlich Vorhandenes erschürft, daß sie damit auf einen ihr gehörigen Bestand an Seiendem gestoßen ist. Dort wäre dann das Seiende, dem sich der Philosoph gleich wie alle anderen Wissenschafter in »gerader Linie« forschend zuwenden würde, und ließe sich dieser sein Bereich wie der eines Einzelwissenschafters begrenzen, dann wäre auch er nur ein Sonderforscher. Er ist es auch in der Tat; allerdings ist er auch mehr, jedoch nicht, weil ihn der Ehrgeiz dazu treibt, sondern weil sich eben jenes noch nicht näher bestimmte Seiende tatsächlich auf kein Sondergebiet, keine »Sphäre« oder »Schicht« einschränken läßt; denn es greift über alle »Schichten«, »Stufen«, »Sphären« der Einzelwissenschaften hinweg, geht unter sie herab und über sie hinaus. Daß diese, wie gesagt, vorerst nur angenommene selbständige Arbeitsweise der Philosophie tatsächlich und zu Recht besteht, weil sie der Eigenart eines aufweisbar Seienden entspricht, das keiner Einzelwissenschaft zugänglich ist, soll nun keineswegs mit einem a priori konstruierten Weltallbegriff erhärtet werden, sondern an einigen Fragen, welche einen solchen Begriff nicht vorwegnehmen, vielmehr bestenfalls erst ermitteln helfen.

Die Naturwissenschaft kennt zwar nicht ein, immerhin einige Prinzipien allgemeiner Art. Sind es auch die allgemeinsten des Seienden überhaupt? Kann man nicht »tiefer«, als es die Mittel des Naturforschers ermöglichen, ins Weltgefüge hinabdringen und vielleicht genera der speziell naturwissenschaftlichen Prinzipien erkennen? Beherrschen diese oder jene Prinzipien gleichförmig das ganze Weltall, alle Seinsgebiete, -stufen, -schichten und -sphären, oder aber setzen sie an bestimmter Stelle erst ein und hören vielleicht ebenso irgend an einer Stelle wieder auf, Determinanten des Seienden zu sein? Bleiben die in weiten Sphären be-

stimmenden Prinzipien buchstäblich die nämlichen oder ändern sie teilweise ihr Gepräge? Wenn man sagen darf, ein Kennzeichen alles Realen sei es, der Zeit unterworfen zu sein, gilt dies auch vom Raume? — Dies und vieles andere mehr sind zweifellos ernste wissenschaftliche Fragen, die jedoch kein Einzelwissenschafter mit seinen Methoden zu beantworten vermag und getrost dem philosophischen Grübeln überläßt. Sie betreffen Bereiche des Seienden, die der Transzendentalismus übersah bzw. bei einer kritischen Analyse des Bewußtseins beiläufig zu erfassen vermeinte, die aber im engen Rahmen einer Wissenschaftslehre, in der Projektionsebene geistigen Seins nicht erfaßbar sind. Die Wiederaufnahme ihrer Erforschung, und zwar in der »intentio recta«, bedeutet einen Wendepunkt in der Philosophie, und er bedeutet ein neues Verhältnis zwischen ihr und den Einzelwissenschaften. Es sieht nach dem bisherigen freilich so aus, als ob deren Seinsgebiete vom spezifisch philosophischen Forschungsgebiet umschlossen und durchdrungen seien, folglich auch wieder die Sonderwissenschaften von einer beengenden, bevormundenden Weltallslehre. Aber es scheint nur so. Die alte Angst vor Metaphysik bei Theoretikern wäre gerechtfertigt, wenn die neuontologische Metaphysik den Einzelforschern etwa Voraussetzungen oder Grundlagen vorschriebe, mit denen sie sich abzufinden haben, oder wenn sie Ziele steckte, bei denen die Problemlösungen der Sonderwissenschaften angelangen müßten. Niemand indes verwirft ein solches Philosophieren schärfer als gerade N. Hartmann. Er hat das Verhältnis zwischen Philosophie und Spezialwissenschaften vielleicht am treffendsten in dem Satz ausgesprochen, die Kategorienlehre folge der Besonderung nur so weit, bis sie auf die Ansätze der Spezialwissenschaften stoße, deren mannigfache Verzweigung ja nichts anderes ist als die weitere Aufteilung der Welt als Forschungsgegenstand an die besonderen Methoden des Eindringens[1]). Das bedeutet uneingeschränkte Freiheit für den Einzelforscher, besagt, wie noch zu zeigen ist, daß er eigentlich den Philosophen nicht braucht, um seinen Aufgaben zu genügen, nur außerdem etwas von ihm lernen kann, namentlich die Vorsicht gegen »philosophische« Vorurteile, daß aber umgekehrt der Philosoph den Einzelforscher braucht.

Bei alledem handelt es sich nicht um schöne Verheißungen, sondern um bereits aufweisbare Tatsachen; eine genauere Betrachtung der Lehrstücke in N. Hartmanns Ontologie, an denen der Wendepunkt im naturphilosophischen Denken besonders deutlich zutage tritt, wird das dartun.

1) »Der Aufbau der realen Welt«, Berlin 1940, S. 1.

III.

Nach Kant war Naturbetrachtung soviel Wissenschaft, als in ihr Mathematik angetroffen wurde. Der mechanistischen Ideologie war das selbstverständlich. Zweifel dagegen erhob schon die Einsicht, daß auch Naturbeschreibung bereits eine wissenschaftliche und gar nicht leichte Aufgabe sei; dann kamen die morphologischen Fragen der organischen Welt, und schließlich spottete sogar in der Kristallographie das Gestaltproblem einer rein stereometrischen Lösung. N. Hartmann erbringt den ontologischen, nicht bloß erkenntnistheoretischen Nachweis dafür, daß die Mathematik außerstande ist, alle Naturbetrachtung zu beherrschen, deren Wissenschaftlichkeit zu begründen oder zu »konstituieren«. Mathematik ist die Theorie von idealen Raum- und Zahlenordnungen, die uns nicht sinnlich, aber dennoch »gegeben« sind bzw. zur Gegebenheit gebracht werden können und unabhängig von unserer Auffassung bestehen. Man kann sie im Vergleich zum sinnlichen »Stoff« als »Formen« ansprechen, die jedoch nicht erst von uns in die Realwelt, vielleicht gar nur »als ob« projiziert oder darauf angewendet werden. Sie sind vielmehr in der Realwelt enthalten und ermöglichen einen Teil der Urteile a priori über das real Seiende. Aber sie durchdringen keineswegs alles Reale. Uneingeschränkt, ohne Abwandlung sind sie Prinzipien nur einer sinnlich nicht mehr wahrnehmbaren Schicht realen Seins; in höheren Schichten treten sie in dem Maße zurück, in dem andere Determinanten hinzutreten, und schon im seelischen Sein hören alle Raumbestimmungen schlechthin auf. Die Gewißheit und transzendentale Objektivität, die Kant den Naturwissenschaften verleihen wollte, sind in ontische Gewißheit und ontologische Objektivität gewendet, und das Prokrustesbett der Mathematisierung jeglicher Naturwissenschaft ist gesprengt.

Gleichzeitig bewahrt die Ontologie den Mathematiker vor dem Mißverstande, er befasse sich im Vergleiche zu den »konkreten« Naturdingen mit bloßen »Hirngespinsten«. Mag der Anhänger des Transzendentalismus jedes Wort gegen einen so groben Mißverstand der »reinen Anschauungsformen a priori« für überflüssig erachten, die Relativitätstheorie hat immerhin soviel Verwirrung angerichtet, daß es noch immer der philosophischen, ontologischen Klärung bedarf. Den Wahn von bloßer »Anwendung« der Mathematik auf die Natur und das Gespenst des Relativismus sogar in aller mathematischen, »exakten« Naturwissenschaft hatte der Subjektivismus heraufbeschworen, der Begriff des »transzendentalen Subjekts« nicht gebannt. Streng kritisch genommen, umfaßt dieser Begriff alle »Formen« und »Ordnungen«, die unverbrüchlich für »empirische« Subjekte gelten,

also gerade nichts »empirisch« Subjektives. Gleichviel nun, weshalb Kant ihn prägte, die idealen Formen und Ordnungen bleiben, als »Subjekt« gesetzt oder gefolgert, nur eine transzendental denknotwendige »Setzung«. Die Ontologie sieht in ihnen ein von uns unabhängiges und insofern »an sich« Seiendes von idealer Gegebenheitsweise. Diese Auffassung ist phänomengetreuer und beseitigt die schiefe Vorstellung, ideal Seiendes, das als Prinzip im Konkreten oder als Wesenheit im Einzelfall enthalten ist und reales Sein durchzieht, werde darauf nur »angewendet« wie Maßstäbe, Bezugsschemata, auf die freilich alle Größenbestimmungen relativ sind. Raum- und Zahlenordnungen sind »an sich« absolut und gleichgültig gegen Einheitswerte und ebenfalls bloß angenommene Koordinatensysteme. So hat auch die Relativitätsphysik keineswegs die Mathematik ins Wanken gebracht, sondern im Grunde nur dargetan, daß Physik als Wissenschaft von Realem ihren Gegenstand nicht ohne die reale Zeitdeterminante vollständig erfaßt, weil die idealen Raumverhältnisse als Bestimmungen von real Seiendem stets in Beziehung zum irreversiblen Zeitablauf stehen.

Außer den Raum-, Zeit- und Zahlenordnungen enthält die Natur aber noch andere Bestandteile, über deren Wesen die Naturwissenschaft vorbehaltlich sachgetreuer Ermittlung des Gegebenen ebenso unzweifelhafte Erkenntnisse gewinnen will wie die Mathematik in ihren Sätzen. Hume hatte diese »stofflichen« Realzusammenhänge auf Assoziationspsychologie zurückgeführt und damit die Objektivität der Naturgesetze geleugnet. Kant sucht sie in der »transzendentalen Logik« dem Zweifel zu entreißen. Wie unser Anschauen so soll auch unser Denken von idealen Ordnungen genormt sein, beim wahren Erkennen darin »stehen«, und darum müsse die Natur in diesen Ordnungen objektiv erkennbar sein, könne aber auch nur durch diese »reinen Verstandesbegriffe«, die »Kategorien«, erkannt werden. So sind über allen Zweifel erhabene, nur der Nachprüfung des sinnlich Wahrgenommenen unterworfene Naturgesetze »möglich«, d. h. bei Kant »begreiflich«; denn so sind unsere Erkenntniskategorien zugleich Seinskategorien, soferne man sie auf Erfahrung restringiert. Die Naturwissenschaft habe mithin ihr »gutes Gewissen«. Restriktion kann aber sowohl ein Gebot der transzendentalen Kategorienanalyse als auch der ontologischen Einsicht sein, daß Seinskategorien nur in gewissen »Gebieten« oder »Schichten« des Seienden gültig, darüber hinaus jedoch gegenstandslos sind. Kant bedient sich der Gegenstandslogik, welche zwar die transzendentale Blickrichtung im ganzen wahrt, aber Anleihen aus der in der intentio recta vordringenden Ontologie macht. Für den reinen Transzendentalismus bleibt eben im Grunde die »Gefügigkeit« der »an sich« form-

losen Gegebenheiten den Formen der Verstandesbegriffe gegenüber ein »glücklicher Zufall«, die Identität von Erkenntnis- und Seinskategorien ein bloß denknotwendiges Ergebnis der Wissenschaftslehre. Eine idealistisch gefolgerte Restriktion der Kategorien gibt nur das »gute Gewissen«, das in dem Bewußtsein besteht, nicht anders zu können, und läuft in ihrem Erkenntniswert wiederum auf den einer bloßen »Anwendung« hinaus. Der Naturforscher »wendet« indes z. B. die Kausalität nicht auf physische Erscheinungen »an«, obschon er sich ihrer a priori bewußt ist. Er hält sie mit Recht für etwas anderes als ein Bezugsschema oder Koordinatensystem, auf das sich a und b beziehen läßt, sondern für eine in a propter b »an sich« bestehende Beziehung. Und die Ontologie gibt ihm auch philosophisch recht. Hartmann hat dies in seiner »Metaphysik der Erkenntnis«[1]) entwickelt.

Aber dem Naturforscher kommt es weniger auf Fragen des Erkennens und auf das Begreifen der Naturwissenschaft als auf die Einsicht an, daß es nicht nur denk-, sondern realnotwendige Zusammenhänge gibt, um die er sich mit dem Bewußtsein bemühen darf, mehr als eine subjektive Ordnung allgemeinverbindlicher Art zu stiften. Er ist a priori davon überzeugt, daß die Realwelt »an sich« vollständig durchdeterminiert ist und will dies auf seinem Gebiete mit seinen Mitteln im einzelnen aufweisen und die Art der Determinanten sowie deren gegenseitiges Verhältnis erkennen. Gerade dies leitet Hartmanns Lehre von der Implikation der Realmodi[2]). Über sie zu berichten ist hier nicht der Ort; nur auf einige für unsre Untersuchung wichtige Punkte sei aufmerksam gemacht!

Die Modallehre geht weder von einem Weltall- noch Gegenstandsbegriff aus, noch bezieht sie sich auf das Bewußtsein von den Phänomenen, sondern erfaßt diese selbst, wie sich das vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Erkennen jeder Art ihrer bemächtigt. Sie »wühlt« aber tiefer, bleibt an keinen Begriffen und Strukturen hängen, sondern erschürft nur mittels ihrer die allgemeinsten, eben rein modalen Seinsbestimmungen. Der Ungeschulte mag anfangs wähnen, er habe es mit bloß logischen Beziehungen zu tun, die auf fragwürdige Weise nachträglich »ontologisiert« werden. Bei einiger Aufmerksamkeit aber kann ihm die kritische Grenze zwischen Seins- und Erkenntnismodi nicht verborgen bleiben; er lernt an der Verschiedenheit der Intermodalbeziehungen der Real- und Idealsphäre, des Logischen und der Erkenntnis diese Gebiete unterscheiden. Er kommt zu der Überzeugung, daß es sich in der Welt tatsächlich so,

1) 2. Aufl. Berlin 1925.

2) »Möglichkeit und Wirklichkeit«, Berlin 1938.

wie es Hartmann entwickelt, unabhängig von unserem Denken verhält. Namentlich die Realnotwendigkeit ist keine bloße Folgerung aus einer Denknotwendigkeit, sondern das Denken findet sie nur in der Realwelt eigentümlich mit deren Möglichkeit und Wirklichkeit verflochten vor. Und dazu darf das Denken nicht bei sich bleiben, sondern muß zur Erkenntnis des Realen durch die Phänomene hindurch vordringen. Zweifel grundsätzlicher Art an der Naturgesetzlichkeit überhaupt sind damit ein für allemal ausgeschlossen. Die mythologisierende Frage, die noch Nietzsche bewegte, ob ein guter Dämon unsren Erkenntnisdrang begünstige oder ob ein böser uns die Welt verschließe und uns narre, hat augesspielt. Das Sein ist lediglich gleichgültig gegen sein Erkanntwerden.

Eine andere Frage ist die, ob das Vorgehen in der intentio recta die Philosophie nicht dem naiven Realismus überantwortet. Bedient sie sich doch geradezu der Summe aller bisherigen Erfahrung und wissenschaftlichen Erkenntnis beim Erfassen der Phänomene, denen sie auf den Grund gehen will! Dazu ist zu sagen, daß sie freilich nie die Warnzeichen übersehen darf, die Kants große Kritik und seine Erben ausgestellt haben. Aber Hartmann beachtet sie nicht bloß, sondern begründet ontologisch ihren Ort und vermehrt sie noch. Man erinnere sich nur an die eben erwähnte, nicht logische, sondern sachliche Unterscheidung der Seins- und der Erkenntnissphären! Außerdem restringiert er die Kategorien nicht wie Kant ausschließlich auf Erfahrung, sondern auf die einzelnen Seinsschichten, die ihnen unterworfen sind, und dient somit aufs beste dem Hauptanliegen aller Kritik, der *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, den Boden zu entziehen. Endlich hat Hartmann nur die Grundlagen der Philosophie über deren Enge im Kritizismus hinaus erweitert, nicht die Kritik vergessen. Wenn er sie mehr zwischen den Zeilen lesen, als eigens zu Worte kommen läßt, so deshalb, weil der intentio obliqua und zugleich der intentio recta sowenig in einem Atemzuge Genüge getan werden kann, wie der ratio cognoscendi und der ratio essendi. Die Ontologie der Gegenwart hat die Prüfung der Kritik bereits bestanden, kann sie stets wiederholen, braucht sich aber vom Kritizismus nicht erst den Gewerbeschein ausstellen zu lassen.

Inzwischen dürfte nun auch deutlich geworden sein, daß die Philosophie in der Tat wie die Einzelwissenschaften »geradlinig« an das Seiende herangehen und dabei entdecken kann, was einzelwissenschaftlichen Methoden deren Wesen und der Sache nach unerforschbar bleibt. Die Annahme, daß es auch außerhalb der Bewußtseinssphäre und ihrer »Formen« ein Arbeitsfeld für den Philosophen gibt, hat sich als berechtigt herausgestellt. Und

damit ist die endgültige Versöhnung zwischen ihm und dem Spezialforscher eingeleitet. Modaltheorie, ontologischer Nachweis dafür, daß die Realwelt »durchdeterminiert« und der »Kontingenz im Realgeschehen« entrückt ist u. a. m., sind naturwissenschaftlich unlösbare Aufgaben. Sie liegen aber nicht auf erkenntnistheoretischer Ebene, nicht auf der Ebene der Reflexion, sondern in der gleichen wie die natürliche Erkenntnis, und die Philosophie ist sich bewußt geworden, daß sie in der intentio recta mit den Einzelwissenschaften auch den »hypothetischen Einschlag« in ihren Erkenntnissen teilt, am wenigsten freilich in der Erforschung der Tiefenschichten, die unterhalb des Gegebenen liegen, also in der Modaltheorie, die es, abgesehen von den nach Seins- und Erkenntnissphären verschiedenen Intermodalbeziehungen, noch mit keinen besonderen »Inhalten« zu tun hat. Je näher sie indes im Begreifen der Welt an deren inhaltliche Besonderungen herankommt, desto mehr bedarf sie auch der Vor- und Mitarbeit der Einzelforscher; denn auch sie will etwas »zur Erfahrung« bringen und kann dies gar nicht von einem gänzlich außerempirischen »Standpunkt« her. Die Philosophie hat sich also grundsätzlich der Hoffnung begeben, das Weltall unter dem kühnen Gesichtswinkel absoluten Denkens als dessen Ausformungen zu erfassen, aber auch des Versuchs, in einer Gegenstandslogik hinreichend Spuren von »Welt selbst« zu entdecken, so daß sie doch auf abgekürztem Weg eine Allerweltsformel wenigstens für die in unsrem Bewußtsein repräsentierbare Fülle des Seienden zustande brächte. Die Idee des Systems wird nicht preisgegeben; aber das System soll weder a priori konstruiert noch vom Gefüge der Repräsentation des Seienden auf dieses selbst »übertragen«, sondern ebenso gefunden werden, wie etwa ein »système de la nature«, auf das der ernste Forscher lieber verzichtet, als daß er die Tatsachen vergewaltigte.

Von den allgemeinsten Seinsbestimmungen, dem bisher betrachteten Anliegen der Philosophie, bis zu einer Naturphilosophie ist jedoch ein weiter Weg. Was kümmern schon den Einzelforscher außer der Unmöglichkeit des Zufalls im Realgeschehen die Betrachtungen über die Modi? Er mag sie wie die erkenntnistheoretischen Untersuchungen als bedeutungslos für seine Arbeit ansehen und wird erst aufmerksam werden, wenn sich die Ontologie den Grenzen seines Forschungsbereiches nähert. Wird sie die Grenzen achten, wird sie tatsächlich auf die Ansätze der Spezialwissenschaften stoßen oder sie verfehlen und dann etwa Grundzüge der Natur vorzeichnen, die der Naturwissenschaft widersprechen? Solche Zweifel sind nicht mit der Scheidung des philosophischen Bereiches vom einzelwissenschaftlichen, nicht mit dem Hinweis auf die verschiedenartigen Arbeitsweisen zu beschwichtigen. Dazu ist vielmehr erforderlich, daß der

»lange Weg« von den Modalverhältnissen bis zu den speziellen Kategorien der Natur Schritt für Schritt zurückgelegt wird und daß dieser Weg nicht von einem absoluten Anfang bei niedrigsten Prinzipien über Spekulationen Gott weiß wohin führt. Beiden Forderungen genügt in gewisser Hinsicht schon die Modallehre Hartmanns. Sie bewegt sich nirgends im leeren Raume der Spekulation, sondern geht stets allgemein bekannten Phänomenen auf den Grund. Noch deutlicher tritt dies in der Lehre von den Fundamentalkategorien[1]) zutage. Sie bildet das Bindeglied zwischen der Modalität und den besonderen Kategorien des Seins, welche die Natur beherrschen; und sie dringt durch die Phänomene und deren einzelwissenschaftlich faßbaren Strukturen und mit deren Hilfe zu den nur philosophisch erreichbaren »Grund- und Aufrissen« der realen Welt durch. Also ist sie auch stets gewärtig, Ergebnisse auf Grund neuer Einsichten, einschließlich nichtphilosophischer, berichtigen zu müssen, und entspricht insofern nicht erst in den Höhen und Weiten einer Kulturphilosophie, sondern schon in den Tiefen der Betrachtung verhältnismäßig einfach gebauter Seinsschichten der berechtigten Forderung nach einem »offenen System«.

IV.

Zunächst freilich überblickt Hartmann die wichtigsten Leistungen der Philosophie in der Kategorienforschung, vor allem um in scharfsinniger Kritik mit allen Vorurteilen erkenntnistheoretischer und systematischer Art aufzuräumen und das Ungenüge aller Lösungsversuche darzutun, die auf unzulänglicher Tatsachengrundlage angestellt wurden. Zugleich tastet diese Kritik nach dem Überzeitlichen und Unbedingten in der bisherigen Philosophiegeschichte, bleibt indes keineswegs in bloß »aporetischen« Erwägungen einmal entdeckter Kategorien fern von den Tatsachen hängen. Sie hält sich dessen bewußt, daß »aller Zugang zum Seienden«, um dessen Erkenntnis es geht, »die Form des Phänomens« hat[2]). Dementsprechend weist es Hartmann auch zurück, die Hoffnung auf eine für immer feststehende Kategorientafel, auf ein »homogenes System« zu nähren; nur ein vorläufiger Versuch ist möglich[3]). Ohne jede Rangordnung, nur äußerlich nebeneinandergereiht, treten folgende zwei Gruppen von je sechs Gegensatzpaaren, die innerlich durchgehend miteinander verwoben sind, als Fundamentalkategorien heraus:

1) N. Hartmann, Der Aufbau der realen Welt, Berlin 1940.
2) Ebenda S. 211.
3) Vgl. S. 219 f.

I. Gruppe:	II. Gruppe:
1. Prinzip — Konkretum	7. Einheit — Mannigfaltigkeit
2. Struktur — Modus	8. Einstimmigkeit — Widerstreit
3. Form — Materie	9. Gegensatz — Dimension
4. Inneres — Äußeres	10. Diskretion — Kontinuität
5. Determination — Dependenz	11. Substrat — Relation
6. Qualität — Quantität	12. Element — Gefüge[1])

Man sucht darin vergeblich nach einer bislang unbekannten Kategorie. Alle Erkenntnis von Seiendem stieß schon immer auf diese Grundzüge, bewegte sich darin, und es wird überhaupt keine Erfahrung geben, in der die Fundamentalgegensätze nicht in irgendwelcher Form bzw. Modifikation auftreten. Hartmann hat nicht den Ehrgeiz, in den allgemeinsten Seinsbestimmungen um jeden Preis etwas Neues zu entdecken. Das ist zwar nicht ausgeschlossen, aber auch gegenwärtig nicht spruchreif. Trotzdem ist die Kategorien t a f e l ganz neuartig und nur dem verständlich, der nicht an den alten, der philosophischen Fachsprache entnommenen Ausdrücken klebt. Sie sind nur mit Rücksicht auf die Gegensatzglieder gewählt und »man muß ihre neue Bedeutung erst aus den interkategorialen Verhältnissen gewinnen«[2]). Diese spürt Hartmann in sorgfältiger Kleinarbeit auf; »denn es handelt sich nicht um ein Schema des Zusammenhangs, das unverändert durch die ganze Tafel ginge, sondern um echte Außenverhältnisse der Kategorien selbst, sofern sie durch deren inneres Wesen bestimmt sind«[3]). Und das Wesen der Kategorien leitet er nicht aus einem »obersten Prinzip« ab, führt sie auf keinen »einfachen Urgrund« zurück; er weist sie an den Tatsachen auf, erschließt sie durch Phänomenanalyse. Gewiß sind genera nicht bloß denkbar, sondern wohl auch »vorhanden«, und würden wir sie erkennen, so würden die fundamentalen Gegensatzglieder »schon abgeleitet (untergeordnet, sekundär) erscheinen«[4]). Aber wir können sie eben nicht »in Erfahrung bringen«; sie liegen für unser Bewußtsein zu tief. L o g i s c h ließe sich wohl manche »artige Betrachtung« darüber anstellen; aber die Bestätigung im Seienden bliebe dafür aus, weshalb die O n t o logie auf derlei Kurzweil verzichtet. Selbst da nämlich, wo sie unter das Gegebene hinabgreift, kommt es ihr immer noch auf Erkenntnis von Seiendem, nicht auf nur denkmögliche widerspruchsfreie Konstruktionen an, die sich bestenfalls wie Gradnetze Weltbilderdarstellungen unter gewissem Gesichtspunkte zugrunde legen lassen.

Auch steckt die Lehre von den Fundamentalkategorien weder die Mannigfaltigkeit des Seienden noch dessen Erkenntnis in eine Zwangs-

1) S. 230 f. 2) S. 232. 3) S. 257 f. 4) S. 244.

jacke. Es wäre völlig verkehrt, etwa zu fragen, ob nun z. B. einen Stoff die Grundkategorien oder seine Intramolekularstruktur bestimmen; so verkehrt wie die Überlegung, ob ein Kunstwerk durch die gestaltende Hand seines Schöpfers »oder« durch seine Stofflichkeit bestimmt werde. Grundsätzlich müssen freilich Fundamentalkategorien allen Schichten und Sphären, der des realen und des idealen Seins, gemeinsam angehören. Ihr Konkretum »liegt in allen Realschichten zugleich«, und diese haben »ihre Kategorien nicht nur in den ihnen entsprechenden und speziell zugeordneten Kategorienschichten, sondern stets zugleich auch in den gemeinsamen Fundamentalkategorien«, welche »Prinzipien von Prinzipien« sind[1]). Aber diese fundamentalen Prinzipien wandeln sich von Schicht zu Schicht ab, wobei als höhere Schicht die an Kategorien reichere zu verstehen ist. Für den Hinzutritt weiterer Determinanten sind also die fundamentalen grundsätzlich offen, und man könnte mit weit mehr Recht als den Argwohn gegen vorschnell systematische Vergewaltigung der Fülle des Seienden den Zweifel hegen, was von der Einheit der Welt, einer nicht nur philosophischen Grundüberzeugung, noch übrigbleibt, wenn sich die Fundamentalkategorien »abwandeln«, für spezielle Kategorien Spielraum lassen und sich mithin die Theorie vom Weltall in eine wohl kaum mehr zu bewältigende Mannigfaltigkeit des Besonderen verstrickt sehen muß. Wie es nun auch mit der Einheit der Welt stehen mag, jedenfalls ist eine Philosophie, in der sie geradezu fragwürdig zu werden scheint, von unsachlicher, den Phänomenen ungetreuer Arbeitsweise am weitesten entfernt.

Bildet aber die allgemeine Kategorienlehre zugleich den geforderten sachlichen, nicht nur methodischen oder irgendwie systemrichtigen Übergang von der Modaltheorie zur speziellen Kategorienlehre? Die Antwort darauf gibt nicht nur das zweite Gegensatzpaar, nächst dem ersten das inhaltsärmste, allgemeinste: »Struktur — Modus«, sondern vor allem die Tatsache, daß sich Modalverhältnisse nicht rein für sich, sondern nur an schon inhaltlich kategorial bestimmt Seiendem aufweisen lassen, daß zwischen den absoluten Modi und den konstitutiven Kategorien die »relationalen« Modi der Notwendigkeit und Möglichkeit eine Mittelstellung einnehmen und daß die kategorialen Gesetze ihrerseits zu beweisen der Fundamentallehre gar nicht gelingt. Sie bedarf dazu der speziellen, die ihr unmittelbares Konkretum an den Inhalten der einzelwissenschaftlichen Kategorien hat, »der Besonderung . . .« allerdings »nur soweit« folgt, »bis sie auf die Ansätze der Spezialwissenschaften stößt, deren mannigfache

1) S. 202.

Verzweigung ja nichts anderes ist als die weitere Aufteilung der Welt als Forschungsgegenstand an die besonderen Methoden des Eindringens«[1]). Phänomentreue und theoretisch schrittweiser Übergang von den allgemeinsten Grundlagen bis zu denen der Spezialforschung sind also gleichermaßen gewährleistet.

Erst jetzt können wir der Kernfrage und dem vielleicht darin noch verborgenen Mißtrauen nähertreten, was denn eigentlich die Ontologie unter den Kategorien überhaupt versteht. »Reine Verstandesbegriffe a priori« können sie nach allem bisher Gesagten nicht sein. Gehören sie aber nicht vielleicht dem Gebiete des *ὄντως ὄν*, dem idealen Sein, an? Oder bilden sie eine Welt für sich, die jedenfalls in ihren Fundamenten eingestandenermaßen nur der Philosophie zugänglich und am Ende gar nur in Abstraktionen von zweifelhaftem Erkenntniswerte besteht? Hierüber und ein weiteres Stück über den Aufbau der Realwelt geben die kategorialen Gesetze Auskunft.

I. Der Grundsatz der Geltung.

Kategorien sind das, was sie sind, nur als Prinzipien von etwas; sie sind nichts ohne ihr Konkretum, wie dieses nichts ohne sie ist.

1. Gesetz des Prinzips: Das Sein einer Kategorie besteht in ihrem Prinzipsein. Daß etwas Prinzip einer Sache ist, heißt nichts anderes, als daß es bestimmte Seiten der Sache determiniert.
2. Gesetz der Schichtengeltung: Die Determination, die von einer Kategorie ausgeht, ist . . . innerhalb der Seinsschicht, der sie zugehört, eine für alles Konkretum unverbrüchlich bindende. Es gibt von ihr keine Ausnahme, und keine Macht außer oder neben ihr vermag sie aufzuheben.
3. Gesetz der Schichtenzugehörigkeit: Die unverbrüchliche Geltung einer Kategorie besteht aber nur am Konkretum der ihr zugehörigen Seinsschicht. Außerhalb der Schicht kann sie — soweit sie da überhaupt besteht — nur eine beschränkte und modifizierte sein.
4. Gesetz der Schichtendetermination: Am Konkretum ist durch die Kategorien seiner Schicht alles Prinzipielle nicht nur unverbrüchlich, sondern auch vollständig determiniert. Das Konkretum der Schicht ist also durch sie auch kategorial saturiert und bedarf keiner anderweitigen Bestimmungen[2]).

II. Der Grundsatz der Kohärenz.

Kategorien bestehen nicht als einzelne für sich, sondern nur im Verbande der Kategorienschicht; sie sind durch ihn gebunden und mitbestimmt.

1. Gesetz der Verbundenheit: Die Kategorien einer Seinsschicht determinieren das Konkretum nicht isoliert, sondern gemeinsam in Verbundenheit. Sie bilden zusammen eine Determinationseinheit, innerhalb deren die einzelnen Kategorien wohl sehr verschieden vorwiegen oder zurücktreten, aber nicht für sich determinieren können.

---

1) S. 1; vgl. dazu S. 415. 2) S. 418 ff.

2. Gesetz der Schichteneinheit: Die Kategorien einer Schicht bilden auch in sich selbst eine unlösliche Einheit. Die einzelne besteht nur zu Recht, sofern auch die andern zu Recht bestehen. Ihre Verbundenheit in der Determination wurzelt in ihrer eignen inhaltlichen Verflochtenheit. Es gibt keine isolierten Kategorien.
3. Gesetz der Schichtenganzheit: Die Einheit einer Kategorienschicht ist nicht die Summe ihrer Elemente, sondern eine unteilbare Ganzheit, die das prius vor den Elementen hat. Die Schichtenganzheit besteht in der Wechselbedingtheit ihrer Glieder.
4. Gesetz der Implikation: Die Ganzheit der Schicht kehrt an jedem Gliede wieder. Jede einzelne Kategorie impliziert die übrigen Kategorien gleicher Schicht. Jede einzelne hat ihr Eigenwesen ebensowohl außer sich in den anderen Kategorien gleicher Schicht wie in sich; die Kohärenz der Schicht aber ist ebensowohl an jedem Glied als auch am Ganzen vorhanden[1]).

Das dritte Gesetz »deckt den Sinn der Schichteneinheit als Totalität gegenseitiger Bedingtheit auf«, das vierte handelt von der inneren Struktur dieser Bedingtheit[2]).

III. Der Grundsatz der Schichtung.

Kategorien der niederen Schichten sind weitgehend in denen der höheren Schichten enthalten, aber nicht umgekehrt diese in jenen.

1. Gesetz der Wiederkehr: Niedere Kategorien kehren in den höheren Schichten als Teilmomente höherer Kategorien fortlaufend wieder. Es gibt Kategorien, die, einmal in einer Schicht aufgetaucht, nach oben zu nicht mehr verschwinden. . . . Die Gesamtlinie solcher Wiederkehr hat die Form eines ununterbrochenen Hindurchgehens durch die höheren Schichten. Aber . . . die höheren Kategorien tauchen in den niederen Schichten nicht wieder auf. Die kategoriale Wiederkehr ist irreversibel.
2. Gesetz der Abwandlung: Die kategorialen Elemente wandeln sich bei ihrer Wiederkehr in den höheren Schichten mannigfaltig ab. Die besondere Stellung, die ihnen in der Kohärenz der höheren Schichten zufällt, gibt ihnen von Schicht zu Schicht neue Überformung. Was sich erhält, ist nur das Element selbst. An ihm als solchem ist die Abwandlung akzidentiell. Im Aufbau der realen Welt aber ist sie ebenso wesentlich wie die Erhaltung.
3. Gesetz des Novums: Auf Grund der Wiederkehr ist jede höhere Kategorie aus einer Mannigfaltigkeit niederer Elemente zusammengesetzt. Aber sie geht niemals in deren Summe auf; sie enthält ein spezifisches Novum . . ., das weder in den niederen Elementen noch in deren Synthesen enthalten ist und sich auch in sie nicht auflösen läßt. Schon die eigene Struktur des Elementenverbandes in ihr ist ein Novum. Es können aber auch neue, eigenartige Elemente hinzutreten. Das Novum der höheren Kategorie ist es, was in der Wiederkehr der Elemente deren Hervor- und Zurücktreten sowie ihre Abwandlung bestimmt.
4. Gesetz der Schichtendistanz: Wiederkehr und Abwandlung schreiten nicht kontinuierlich fort, sondern in Sprüngen. Diese Sprünge sind allen durchgehenden Linien kategorialer Wiederkehr und Abwandlung gemeinsam. Sie bilden an der Gesamtheit solcher Linien einheitliche Einschnitte. Auf diese Weise ergibt sich eine einzige Vertikalgliederung für alle Abwandlung durch die Höhendistanz der sich über-

1) S. 432 ff. 2) S. 445.

lagernden Schichten. In diesem einheitlichen Stufenreich hat jede höhere Schicht der niederen gegenüber auch ein gemeinsames Novum; sie enthält die abgewandelte Schichtenkohärenz der niederen und taucht selbst mit der ihrigen abgewandelt in der nächsthöheren auf. Sie erhält sich also — entsprechend den Kohärenzgesetzen — in ihrer Gesamtheit nicht anders als die einzelnen Kategorien[1]).

IV. Der Grundsatz der Dependenz.

Abhängigkeit besteht nur einseitig als die der höheren Kategorien von den niederen; aber sie ist eine bloß partiale Abhängigkeit; sie läßt der Eigenständigkeit der höheren Kategorien weiten Spielraum.

1. Gesetz der Stärke (kategoriales Grundgesetz): Die höheren Kategorien setzen stets eine Reihe niederer voraus, sind aber ihrerseits in diesen nicht vorausgesetzt. — Bezeichnet man das Fundamentsein einer Kategorie als ihre »Stärke«, Bedingtsein und Abhängigkeit . . . als ihre Schwäche«, so . . . sind die niederen Kategorien . . . jedesmal die stärkeren, die höheren . . . die schwächeren. Dieses Verhältnis waltet irreversibel in der ganzen Schichtenfolge. Stärke und Höhe stehen im Kategorienreiche durchgehend im umgekehrten Verhältnis.
2. Gesetz der Indifferenz: Die niedere Kategorienschicht . . . ist auch ohne die höhere eine selbständig determinierende Prinzipienschicht. Sie ist auch als Ganzes nur »von unten her« bedingt, nicht »von oben her«. Sie ist gegen alles Höhere indifferent. Das niedere Sein hat in sich keine Bestimmung zum höheren; es verhält sich gleichgültig gegen alle Überformung und Überbauung[2]). Darin besteht seine Schichtenselbständigkeit.

Dieser letzte Satz spricht deutlich aus, daß die Schichten lediglich unterschieden, nicht aus der Einheit der Realwelt getrennt werden sollen, diese Einheit aber zu keinen Spekulationen auf Grund der Übertragung höherer Kategorien auf niedrigere Schichten berechtigt, weil die Grundlage dafür in den Phänomenen fehlt.

3. Gesetz der Materie: Überall, wo in der Schichtung Wiederkehr und Überformung besteht, ist die niedere Kategorie für die höhere nur »Materie«. Wiewohl sie die stärkere ist, geht doch die Abhängigkeit der höheren von ihr nur soweit, als die Eigenart der Materie den Spielraum höherer Formung einschränkt. Die höhere Kategorie kann aus der Materie der niederen nicht alles Beliebige formen, sondern nur, was in dieser Materie möglich ist. Sie kann die niederen Elemente nicht umformen; denn diese sind stärker als sie; sondern überformen. — Vollends wo die höhere Kategorienschicht die niedere nur überbaut, ist die letztere nicht einmal Materie, sondern bloß Seinsfundament; damit wird ihr Einfluß weiter herabgesetzt.
4. Gesetz der Freiheit: Sind die höheren Kategorien durch die niederen nur der Materie nach (oder selbst nur dem Fundamente nach) bedingt, so sind sie ungeachtet ihres Schwächerseins doch notwendig in ihrem Novum den niederen gegenüber »frei« (autonom). — Freiheit hat immer nur das Schwächere gegen das Stärkere, weil es das Höhere ist. Es hat darum seinen Spielraum nicht »im« Niederen, sondern »über« ihm.

---

1) S. 475.

2) Es »überformt« z. B. das Organische das Anorganische, während das unräumlich Seelische die niederen Schichten »überbaut«. Vgl. S. 287.

Denn da das Niedere nur Element und als solches gleichgültig gegen seine Überformung (Überbauung) dasteht, so ist der Spielraum des Höheren oberhalb seiner notwendig unbegrenzt[1]).

Die Grundsätze der Geltung und der Kohärenz sprechen hinreichend klar aus, was die Ontologie mit den Kategorien meint. Sie sind »zwar allgemeine Bedingungen des Dafürhaltens und seiner Besonderungen, aber selbst nicht durch diese bedingt«[2]); sie haben selbst Realität, wenn auch nur in und mit ihrem Konkretum, und sind daher wie alles Reale »nur teilweise erkennbar«[3]). Sie sind »wohl« Prädikate, aber zugleich auch mehr als Prädikate, und . . . Prinzipien, aber zugleich auch weniger als Prinzipien«[4]). Prädikate im Urteil müssen sie sein, weil sich sonst Erkenntnis nicht auf die logische Form des Urteils bringen ließe. Man vergleiche sie indes nur mit anderen Prädikaten, die oft genug unscharf ebenfalls »Kategorien« genannt werden, z. B. mit entscheidenden Begriffsbildungen des praktischen Lebens, des Rechtswesens, der Wirtschaft u. ä., und sogleich wird der Unterschied einleuchten. Auch diese Begriffsbildungen mögen aus Phänomenanalyse gewonnen sein, Merkmale »vor die Klammer heben« und zur Synthesis bringen, brauchen sich indes außer den praktischen Bedürfnissen nur dem idealen Wesensgesetze des Satzes vom Widerspruch zu unterwerfen. Sie erfassen deshalb auch bloß je *τὰ πρὸς ἡμᾶς ὄντα*, und ihre Gültigkeit hängt von ihrer Definition ab. Bei echten Seinskategorien schreibt dagegen die Definitionen, wenn sie gelingen, ganz und gar das Seiende vor, und was sie erfassen, ist vom *ὄν ᾗ ὄν*· Daß die Kategorien gleichwohl »weniger als Prinzipien« sind, erklärt sich aus ihrer Schichtenlage und aus ihrer »Einseitigkeit«. Es wurde oben schon darauf hingewiesen, daß wohl genera vorhanden sind, aus denen sich die Kategorien als etwas Sekundäres müßten ableiten lassen, daß wir jedoch diese »Urprinzipien« nicht zur Gegebenheit bringen können, weil sie für unser Erkennen zu tief liegen. »Einseitig« sind die uns erkennbaren Kategorien; denn »die Fülle der Seinsbestimmtheit am Konkretum braucht ihrerseits in der kategorialen Determination nicht aufzugehen«[5]), die immer nur gewisse »Seiten« am Seienden betrifft. Wie aber kommen die Kategorien überhaupt in die Welt? Worauf beruhen sie? Wie läßt sich ihre Möglichkeit begreifen? Das sind für uns unlösbare Fragen. Wir hängen indes auch ohne Antwort darauf nicht in der Luft; denn »was man nicht in sich begreifen kann, das kann man sehr wohl aus den Verhältnissen heraus begreifen, in denen es steht«[6]).

Die zwölf Fundamentalgegensätze zerreißen also die Welt weder in

---

1) S. 519. 2) S. 27. 3) S. 128.
4) S. 13 ff. 5) S. 78. 6) S. 241.

zwölf »Gebiete« noch in einen »Dualismus«. Ja die Kategorienlehre überwindet diesen noch augenfälliger als die »Grundlegung« und die Modaltheorie Hartmanns. Er sucht eben die Kategorien nicht etwa nur epagogisch auf, um wie Aristoteles mit — vielleicht noch verfrühtem — Abschluß der Abstraktion eine runde Begriffsbestimmung als Deduktionsgrundlage für alles Besondere auszugeben. Ihm gilt es vielmehr, »an jeder Kategorie zu prüfen, inwieweit und mit welchen ihrer Momente sie der realen Welt, mit welchem dem Wesensreiche zugeordnet ist, aber auch mit welchen ihrer Momente sie beide verbindet«[1]). Das gilt für die Fundamentalkategorien, mit entsprechenden Einschränkungen für alle. Entschiedener kann man der »Spekulation« nicht entsagen, entschiedener sich nicht zur unverdrossenen Kleinarbeit des Forschers bekennen. Wenn, wie schon erwähnt, die Ontologie damit auch den »hypothetischen Einschlag« in ihren Erkenntnissen ausdrücklich zugibt, so darf dies nicht zu dem Mißverständnisse führen, der »Aufbau der realen Welt« sei eben doch bloß unter gewissen Voraussetzungen, etwa unter einem »Gesichtspunkte«, richtig gezeichnet und man könne von anderem Standort aus etwa andere »Fundamente« und »Gesetze« ersehen und ebenso »richtig« die Welt darstellen. Das wäre allerdings nur ein anmutiger Denksport und für jeden echten Wissenschafter, dem es auf *die* Seinserkenntnis ankommt, eitle Zeitvergeudung. Nein! unter dem einzigen Vorbehalte der Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnis überhaupt, *ist* die Realwelt tatsächlich in ihren Fundamenten so beschaffen, wie sie die Kategorienlehre darstellt, und so gebaut, wie es die kategorialen Gesetze aussagen. Der philosophisch belesene Einzelwissenschafter wird vielleicht dennoch einwenden, daß Philosophen selbst alle Theorie schlechthin für Standpunktsache, alle Erkenntnis für eine bloße »Sphäre« der Welt, des Weltalls nur *insofern* es »theoretisch« ist, erklärt und davor gewarnt haben, diesen Standpunkt und seine Sphäre zu verallgemeinern, weil der sittliche, der künstlerische und religiöse Mensch ebenfalls in Weltsphären leben, zu denen keine Theorie in gleich unmittelbarem Verhältnis steht. Untersuchen wir diesen Einwand an einem Beispiel!

Ein Kunstwerk ist als Stück der Realwelt durch deren Fundamental- und Spezialkategorien determiniert und unterliegt ihrer Gesetzlichkeit. Aber es ist eben nicht bloß Konkretum der Realkategorien, sondern auch idealer; es reicht wie sein Schöpfer von den untersten Seinsstufen bis hinauf ins »geistige Sein«, in dem ganz neue Determinanten einsetzen und niedrigere zurücktreten bzw. gänzlich verschwinden. Die Grundsätze der

1) S. 66.

Schichtung und der Dependenz sichern die ästhetischen Kategorien, die im geistigen Sein beheimatet sind, ausdrücklich vor jeder Vergewaltigung, Umformung oder Mißachtung, kurz vor jedem »Theoretizismus«[1]). Aber schon die Natur selbst *ist* doch reich an Schönheiten, die nicht vom Dafürhalten des einzelnen abhängig, sondern »an sich« für jeden vorhanden sind, der Augen hat zu sehen? Gewiß! Und hier liegt auch das gute Recht der eben gestreiften »Sphären«lehre. Die Naturschönheiten sind dem »reinen« Theoretiker, einem kritisch herausgelösten Idealfalle, gar nicht faßbar. Nur ein geistiges Wesen von künstlerischer Haltung sieht sie, »schaut« sie auch keineswegs erst »hinein«. Aber die Kategorien dieser spezifischen Schau gehören dem *idealen* Sein an, in dem mannigfache Formen und Gesetzlichkeiten in Parallelsystemen nebeneinander bestehen[2]), und heben die harten Fundamentalgesetze des Realen nie und nimmer auf. Diese sind, weil Philosophie einmal Theorie ist und bleiben muß, einseitig »theoretisch«, wie vorhin erläutert wurde, aber in der Kategorienlehre nicht *ver*einseitigt. Der ganze Einwand also, die Ontologie verallgemeinere einen Standpunkt und die zugehörige Sphäre, entstammt der Gegenstandslogik, die ihn auch beherzigen mag, trifft aber nicht die Ontologie, deren Schichtenlehre ihn gegenstandslos macht. Wie der Kunstwissenschafter so können auch die anderen Einzelforscher aus dem angezogenen Beispiel im Zusammenhalte mit den kategorialen Gesetzen einigermaßen ersehen, daß ihnen die Fundamentalkategorien nichts vorschreiben, was nicht im Seienden selbst vorgeschrieben ist, und nichts von der Freiheit nehmen, das Besondere ihrer Gegenstände im rechten Lichte zu betrachten und zu erfassen. Hierzu steht das »Gesetz der Schichtendetermination« (I 4) in keinem Widerspruch, wenn man die Gesetze der Dependenz (IV) und das des Prinzips (I 1) samt der darin besagten »Einseitigkeit« der Kategorien berücksichtigt.

Daß die Realwelt vollkommen durchdeterminiert ist, was sich schon aus der Modallehre ergab, zeigen nun in Besonderungen und mithin engmaschigerem Netze die Kohärenz, die Schichtung und die Dependenz der Kategorien, dazu das Gesetz der Schichtendetermination. Auf den ersten Blick möchten manche dieser Beziehungen lediglich mit verschiedenen Wendungen ausgedrückt zu sein scheinen. In Wahrheit aber behandeln alle sechzehn Gesetze in gewissem Maße wohl den gleichen Sachverhalt, beleuchten jedoch jeweils eine andere Seite daran, ein anderes interkategoriales Verhältnis. Jede weitere Vereinfachung würde den Aufbau der Realwelt verfälschen, in den alten Fehler zurückfallen, die Welt-

1) Vgl. S. 66.

2) Vgl. »Möglichkeit und Wirklichkeit« S. 327 ff. und 351.

formel zu einfach zu gestalten. Zweifellos behält der alte wissenschaftliche Grundsatz recht: entia praeter necessitatem non multiplicanda. Andrerseits muß aber die Philosophie auch darauf bedacht sein, daß ihre Lehrsätze an den Phänomenen nachprüfbar sind und trotz verhältnismäßiger Allgemeinheit und Einfachheit für das Besondere und Komplizierte »offen« sind. Dieser Forderung kann nicht aprioristisch-deduktiv genügt werden, sondern nur mit gebührender Beachtung des Seienden. Die Höhe in dessen Stufen, und nicht systematische Bedürfnisse, bestimmt den Grad der Einfachheit, mit der sich Gesetze in den Seinsverhältnissen aussprechen lassen. Dann sind diese Gesetze nicht bloße Denkbarkeiten, sondern Erkenntnisse; dann haben die philosophischen Erkenntnisse grundsätzlich gleiche Richtung, gleichen wissenschaftlichen Wert wie die anderer Wissenschaften und »Fühlung« damit. Hartmanns kategoriale Gesetze genügen diesen Ansprüchen, sind an den Phänomenen aufweisbar, und man braucht ihnen nur noch die Einsicht anzufügen, daß zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen nicht die Kluft gähnt, welche die klassische und die mittelalterliche Ontologie vergebens zu überbrücken strebte, daß vielmehr alles Reale individuell ist und alles Allgemeine Realität nur »im« Individuellen hat[1]), und man wird sich schon nicht mehr des Eindrucks erwehren können, die Philosophie habe endlich wieder den Weg gefunden, der ihr mehr oder weniger deutlich stets vorschwebte, stückweise auch zum Fortschritte verhalf, aber auch immer wieder entschwand. Die Lehre von den Fundamentalgegensätzen und den interkategorialen Verhältnissen ist ein bedeutsamer Markstein in der phänomengetreuen Erkenntnis der Welt von ihren tiefsten Schichten, den Modi, bis hinauf in ihre kompliziertesten Gebilde.

Welcher Art ist aber darnach die Einheit der Welt? Es ist nicht die Einheit eines Grundstoffes, nicht die eines geistigen Prinzips, nicht die eines Organismus im genauen Sinne des Wortes, auch nicht die eines gegenständlichen Systems oder gar bloß die einer einfachen oder komplexen Auffassungsweise, auch keines Widerspiels zweier Gegensätze und was dergleichen mehr schon angenommen wurde. Die Einheit der Realwelt ist die eines Gefüges aus verschiedenartigen Elementen. Eine Binsenweisheit, möchte man sagen! Aber man würde damit nur bezeugen, wie schwer es ist, „Binsenwahrheit" zu finden, zu erhärten und so zu entfalten, wie es die kategorialen Gesetze tun. Ja, man hat sogar, wahrscheinlich in Verkennung der Schichtenlehre, die nirgends einen χωρισμός aufreißt, sondern nur Unterschiede in

1) Vgl. S. 65 ff. im »Aufbau der realen Welt«.

den Elementen, Stufen und Schichten ans Licht rückt, eine straffere Einheit im Weltbau gegen das Gesetz der Schichtung behaupten wollen. Hat man aber den Grundsatz der Schichtung und der Dependenz verstanden, so erkennt man, daß jeder Verstoß des Denkens dagegen auf den alten Irrweg der »Grenzüberschreitung« führt. Höhere Kategorien werden auf niedere Seinsschichten übertragen und niedere auf höhere; geistreiche Weltbilder entstehen, die das Gemüt aufwühlen und Gegenstand leidenschaftlichen Kampfes werden, bis die Tatsachen stückweise zur Berichtigung zwingen und das Gesetz der Schichtenzugehörigkeit (I 3) über die sich auflösende Konstruktion siegt. Hartmanns »Aufbau der realen Welt« ist nicht nur frei von solcher »Romantik«, sondern schiebt ihr in der Philosophie für immer den Riegel vor.

Das Schichtensystem, wie es die Lehre von den Fundamentalkategorien im großen Riß entwirft, zwingt geradezu die Betrachtung der Welt, mit den Modalverhältnissen zu beginnen und dann erst zur Schicht der Fundamentalkategorien überzugehen, die sich in höheren Schichten mannigfach abwandeln. Ebenso muß sich nun an die Lehre von den kategorialen Gesetzen die von den nächsthöheren speziellen Kategorien, also die Naturphilosophie reihen. Und man kann sich ungefähr schon ein Bild davon machen, wie sie aussehen wird. Die Naturwissenschaft will in das Seiende der leblosen, der lebenden und beseelten Wesen eindringen, und die Philosophie hat zu untersuchen, in welcher Gestalt auf diesen Seinsstufen die Fundamentalkategorien wiederkehren, welche Nova in ihrer Determination auftauchen und wie sie den Kategorienbestand jeweils abwandeln. Es wird sich dabei herausstellen, daß die Schichten im Sinne der kategorialen Gesetze nicht mit den Stufen der leblosen, belebten und beseelten Natur durchaus zusammenfallen. Aber das bedeutet nichts weniger als den Anspruch, den Naturwissenschaften etwas in ihre Arbeitsteilung und Arbeitsweise hineinzureden. Die Ontologie wird den Mißstand bereinigen, daß die in Gleichungen ausdrückbare Dependenz im physikalischen Geschehen, im Ab- und Aufbauprozeß der Lebewesen wie in deren Fortpflanzung und schließlich gar noch die Veränderungen im Seelenleben — alle zusammen aus der gleichen Kategorie der »Kausalität« begreiflich sein sollen. Sie wird diese klar unterscheidbaren Determinationstypen nicht auf einen einzigen zurückführen, ihre Unterschiede nicht mit einem Worte verwischen. Dazu ist sie jedoch nicht aus sich imstande, sondern nur vermittelst der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse. Was sie darüber hinaus aus eigenen Mitteln leistet, ist in der Hauptsache die Erkenntnis der übergreifenden Zusammenhänge zwischen den Stufen der Natur und den Schichten der gesamten Realwelt. Es werden die ab-

gewandelten interkategorialen Gesetze der Schichten herausgearbeitet werden, in denen das Naturreich liegt, nicht aber als Ableitungen aus den Fundamentalgesetzen, sondern als Gesetzlichkeit der Phänomene. Daß es sich dabei nicht um Naturgesetze im einzelwissenschaftlichen Verstande des Wortes handelt oder um deren Verdopplung, sondern um die Prinzipien der Naturgesetze, die sich nur aus diesen erkennen lassen, ist durch alles bisher Gesagte gewährleistet. Die Naturphilosophie wird andere Gesetze als die Naturwissenschaft entdecken, aber nicht weil sie nur einen anderen Standpunkt einnimmt oder statt auf die Natur auf die Wissenschaft davon blickt, sondern weil sie weiter, nämlich bis zu den Prinzipien der Natur vordringt, die den einzelwissenschaftlichen Methoden nicht mehr zugänglich sind. Diese müssen indes anders lauten als das, wovon sie Prinzipien sein wollen; sonst würden sie nichts erklären. Auch das Kausalitätsgesetz lautet anders als die goldene Regel der Mechanik. Und ähnlich wie diese beiden werden sich die ontologischen und die naturwissenschaftlichen Gesetze zueinander verhalten. Für seine eigne Arbeit braucht der Naturforscher seitens der Philosophie nur eine Warnung entgegenzunehmen, die vor der unbesehenen Übertragung einer Kategorie auf eine Schicht, in der sie überhaupt nicht oder nur merklich gewandelt determiniert. Aber auch diese Warnung engt die Naturforschung nicht ein, verweist sie vielmehr nur in ihre Grenzen, auf die Treue gegen sich selbst und gegen die Phänomene. Grenzüberschreitung ist nämlich kein Erfordernis wissenschaftlicher Freiheit; sie ist spekulativer Unfug. Als »heuristisches Prinzip« mag die Naturwissenschaft nach wie vor auch ihr fremde Kategorien »anwenden«, darf sie nur nicht zu konstitutiven Prinzipien verfälschen, wogegen die Phänomene selbst über kurz oder lang Einspruch erheben und die Philosophie ebenfalls nur im Namen der Phänomene einspricht.

Nun könnte vielleicht noch ein Zweifel hinsichtlich der ontologischen Methode bestehen. Hartmann behebt ihn mit unmißverständlichen Worten, die jeden noch einigermaßen argwöhnischen Forscher aufhorchen lassen. Scharf lehnt er den Methodologismus ab, der die Konstitution des Gegenstandes dem Erkenntnisverfahren aufbürdet[1]. »Die Methode ist zwar von ihrem Gegenstand her bestimmt, gehört aber ihrerseits nicht der Seinsschicht des Gegenstandes an, sondern ausschließlich dem geistigen Sein«, und »ist notwendig sachbezogen«, »kategorial durch die ‚Zuordnung' bestimmt, welche die Erkenntnis mit ihrem Gegenstand inhaltlich verbindet«[2]. Zwar: »Das Problembewußtsein erweist sich als

1) S. 576 f. 2) S. 577.

Form des Sachbewußtseins, in der die Methode zum voraus diskutierbar wird, ohne doch eigentliches Methodenbewußtsein vorauszusetzen«[1]). Aber eben darum liegt kein circulus vitiosus vor und kann Methodenlehre nie normativ sein, vielmehr nur »die Problemsituation aufdecken, in der man sich mit seinem Gegenstande befindet«[2]). »Vorausgesetzt sind nur die Kategorien selbst«, d. h. die Geltung von Prinzipien überhaupt, »erarbeitet aber soll nur das Wissen um sie werden.« Insofern ist es abermals kein circulus vitiosus zu sagen: »Kategorien sind zugleich Voraussetzungen derjenigen Erkenntnis, deren Gegenstand sie sind«[3]). Welche Schritte jedoch führen zu dieser Erkenntnis?

Erforderlich ist zunächst genaue Beschreibung des Gegenstandes unter Berücksichtigung dessen, daß das Konkretum nie vollständig gegeben ist, sondern stets »nur ein kleiner Ausschnitt davon«[4]). Aber »Phänomenologie ist nicht Aporetik«[5]). Mit dieser hat es in gewissem Maße jede Wissenschaft zu tun, die Naturforschung, z. B. wenn sie sich zu einem experimentum crucis genötigt sieht, die Ontologie in sehr ausgedehntem Maße. An der Beschreibung setzen Analysis und Rückschluß auf Grund des Gesetzes des Prinzips (I 1) ein. »Ihre Straffheit und genaue Begrenzung erhält diese Methode von den drei weiteren Geltungsgesetzen her.« »Jeder Einzelfall ist repräsentativ für die Kategorien der Schicht«[6]). Aber »Kategorialanalyse ist kein bloß analysierendes Aufweisen am Phänomen, sondern ein Durchstoßen auf das . . . Zugrundeliegende«[7]), auf Platons *ὑπόθεσις*. Keiner Einzelwissenschaft ist es je vergönnt, auf die *ἀρχὴ ἀνυπόθετος* durchzudringen, und auch der Philosophie ist es noch nie gelungen. Wenn sie indes die Richtung darauf beibehält, so schlägt sie keine andere als die Sonderwissenschaften ein und hofft nicht, ihr Ziel anders als auf dem Wege reinlicher Analyse, vorsichtiger Rückschlüsse unter Beachtung der Schichtenzugehörigkeit und nicht ohne Probe an der Zusammenschau der Phänomene zu erreichen, falls es erreichbar ist.

Besonderen Anstoß erregte zumeist bei den Einzelforschern das dialektische Verfahren Hegels. Wie soll sich auch aus dem Begriff eines A außer dem limitativen Urteil irgend etwas vom Non-A erkennen lassen, es sei denn, daß man sich Einzelzüge vergegenwärtigt, die man ausdrücklich aus dem Begriffe des A ausschied und zur Heterothesis, die Hegel mit seiner Antithesis meinte, in einem neuen Begriffe zusammenfaßt? Und wenn schon dies problematisch bleibt, solange die Heterothesis an Phänomenen nicht aufweisbar ist, was soll ohne solche Aufweisbarkeit gar die Konstruktion der Synthesis leisten? Aber es gibt in der Tat Fälle,

1) S. 579. 2) S. 577. 3) S. 580. 4) S. 589.
5) S. 590 (Fußnote). 6) S. 583. 7) S. 588.

in denen sich nicht nur Begriffe gegenseitig fordern, miteinander verbinden und einander einschließen, sondern auch Seiendes, das in solchen Beziehungen steht. Und in ihrem Bereich ist die dialektische Methode nicht nur, etwa heuristisch, anwendbar, sondern »sachbezogen« und deshalb fruchtbar, von unmittelbarem Erkenntniswert. Die Gesetze der kategorialen Kohärenz entheben ihn jeder Skepsis. »Das dialektische Verfahren, soweit es Anspruch auf objektive Gültigkeit hat, ist die methodologische Konsequenz aus diesen Gesetzen, genau ebenso wie das rückschließende Verfahren die methodologische Konsequenz aus den Geltungsgesetzen ist.« Aber Kohärenz ist richtungslos; daher »hat die Dialektik eine ganz andere Bewegungsfreiheit«[1]). »Ihr legitimes Arbeitsfeld reicht nur so weit, als Rückbindung an ein gegebenes Konkretum besteht. Die Rückbindung ist, vermittelt durch Analysis, eine solche an das deskriptiv Aufweisbare.« »Dialektik verfährt nicht deduktiv. Sie leitet nicht ab und beweist auch nicht. Sie hat keine Prinzipien, aus denen sie ableiten könnte, ... hat kein einheitlich formales Schema, ... ist kein Auflösen von Widersprüchen und auch kein Herstellen von Synthesen, ... nicht Begriffsbewegung, ... auch nicht Bewegung des Gegenstandes, ... in ihr ist keine Weltmetaphysik verborgen«[2]). Ihre »Grenze fällt mit der Grenze der Seinsschichten gegeneinander zusammen«[3]).

Diese hier angedeuteten und alle übrigen methodischen Regeln, die sich aus den kategorialen Gesetzen folgern lassen, gelten als Fundamentalregeln für alles wissenschaftliche Erkennen, nicht nur für die Philosophie, aber auch nicht etwa bloß als Wegweiser für die Einzelwissenschaften. Jeder Forscher kann sie an der Arbeitsweise, die ihm Erfolg brachte, entdecken; viele »veraltete«, »überlebte« Lehren und »überwundene Standpunkte«, soweit sie nicht lediglich genauerer Beobachtung oder dem Auftreten neuer Phänomene zum Opfer fielen, werden sich aus der Mißachtung der Methodenregeln, namentlich der im Schichtungs- und Dependenzgesetze begründeten, erklären lassen. Sind eben einmal die Forschungsweisen nicht mehr auf »Gesichtspunkte« oder Zwecksetzungen des Erkennens festgelegt, sondern aus dem Aufbau des Seienden gewonnen, in das es einzudringen gilt, dann gibt es keine grundsätzlich verschiedenen Methoden für die Ontologie einerseits und die Sonderwissenschaften andrerseits. Verschieden sind ausschließlich die »Werkzeuge«. Die »Welt«lehre und die Lehren vom Seienden »in der Welt« sind auch methodologisch ausgesöhnt. Nichts besagt dagegen, daß wie die Psychologie auch die Philosophie nach wie vor das Erkennen außer auf Seins-

1) S. 594 f. 2) S. 597 f. 3) S. 604.

verhältnisse »via obliqua« auf die Beziehungen des Subjekts zu diesen Verhältnissen richten kann. Erstens nämlich »sind« diese Beziehungen selbst »etwas«, also Seiendes; zweitens geht auch in dieser obliquen Blickrichtung alles Erkennen auf die tatsächlichen Subjekt-Objekt-Beziehungen und schürft nach dem Zugrundeliegenden, bleibt also in s o fern ebenfalls »ontologisch« und dazu noch in dem Sinne, daß ein etwa unumgänglicher »kritischer«, »nichtontologischer« Subjektbegriff immer noch als Korrelat ein Objekt fordert, das mindestens Rückhalt am objizierten Seienden findet, einem bloßen Ausschnitt aus der gegen Objektion gleichgültigen Seinswelt. Solchen Rückhalt gibt ausschließlich die in der intentio recta vorgehende Ontologie. Sie und die Einzelwissenschaften sind folglich dem Kritizismus für methodische Voruntersuchungen, wie etwa über den Begriff der Repräsentation und des Phänomens dankbar, nicht auf sie angewiesen, sondern umgekehrt: alle Gegenstandslogik bedarf der Sonderforschung und der Ontologie und hat dort auch stets selbst bei größter Zurückhaltung vermerkt oder unvermerkt ihre Anleihen gemacht. Die quaestio quid iuris bezieht sich auf facta, und die quaestio quid facti ist ontologisch und entscheidet bereits über das »Recht«, den Geltungsbereich und das »Anwendungsgebiet« der Kategorien und der interkategorialen Gesetze. Für die reinen Setzungen (Folgerungen) des Kritizismus bringt der Einzelforscher selten Verständnis auf; nie kann er damit etwas anfangen, am wenigsten, wenn sie ontologisiert werden. Sie sind dann keine »Hypothesen«, kein Zugrundeliegendes für die Phänomene und daraus erkennbar, sondern — bestenfalls denkrichtige Hypostasen. Nimmt aber die Gegenstandslehre von Anfang an Rücksicht auf die ontologische Grundlage ihrer Probleme und begegnet sich mit der Philosophie der intentio recta, dann ist ihre methodologische Entfremdung von den Sonderwissenschaften überwunden. Dazu kann sie keinen unbedingten Vorrang als Erkenntnislehre beanspruchen, weil sie zwar die Einsicht in die Erkenntnis, jedoch nicht diese begründet, die vielmehr ihren Sachgrund im Seienden hat.

*

Mit ganz anderen Erwartungen, als man bisher eine »Naturphilosophie« aufschlug, darf man dem vierten Bande der Ontologie N. Hartmanns entgegensehen. Das Buch wird einem, angesichts der gegenwärtigen Problemlage, dringenden Bedürfnis abhelfen. Es wird den Naturforscher zu keinen Zugeständnissen zwingen, ihm mehr als bloß »Rechnung« tragen, keine Prinzipien ihm vorschreiben, sondern nur den Prinzipien nachspüren, die denen der Natur zugrunde liegen als einem Schichtgefüge im

gesamten Schichtenbau der Realwelt. Es wird die Ergebnisse der Einzelwissenschaften keinem System einfügen, das in kurzem überlebt ist. Es gibt zwar keine philosophia perennis in dem Sinne, daß sich jemals ein philosophisches Lehrgebäude errichten ließe, dessen Grundzüge und Hauptstücke für immer fertig wären und nur unwesentlicher Ergänzungen, neuer Bestätigungen und geringfügiger Korrekturen bedürften. Ein solch fertiges Systm wäre verfehlt; das unfertige kann starke Berichtigungen und sehr erhebliche Erweiterungen fordern. Aber es wäre durchaus möglich, auf der breiten Grundlage der Ontologie, die jedem einengenden Vorurteil den Rahmen sprengt und jedem Kategorienmißbrauche mit dem Schwert ihrer sachbezogenen Analyse aufs schärfste wehrt, der Philosophie die Heimkehr von ihren Irrfahrten, ihrem Standortwechsel, auf die breite Landstraße — der Vernunft? — jawohl, der Vernunft zu ermöglichen, die mit den Einzelwissenschaften recta via den Erscheinungen auf den Grund geht. Und befindet sich die Philosophie nicht schon seit etlichen Jahren auf diesem Weg? Es sei nur an die Geisteswissenschaften und an die Anthropologie erinnert! Das »Geistreiche«, »Aufwühlende« und »Romantische« aller Philosophie wird verschwinden, aber das Gediegene wird bleiben, und zwar nicht nur unter Verschüttungen als Fund späterer Geschlechter, sondern als Glied in der Kette wissenschaftlichen Fortschritts, wie ihn die Sonderwissenschaften kennen. Zu solcher Vorhersage fehlt freilich noch der »objektive« Abstand, den erst die Zeit gewinnen läßt. Es mag dahinstehen, ob die neue Ontologie in Deutschland die Marschrichtung des Philosophierens für die Zukunft festlegt. Von einem Wendepunkt in der Geschichte der Naturphilosophie zu sprechen, ist keinesfalls verfrüht; die Wendung ist vollzogen.

DIE BEDEUTUNG DER IDEE DER LIEBE FÜR HEGELS PHILOSOPHIE[1].

VON

WERNER SCHULTZ (KIEL).

Die Begriffe Eros und Agape bezeichnen die beiden großen Deutungsformen, welche die Idee der Liebe in der abendländischen Geistesgeschichte gefunden hat. Beide Formen folgen einer eigenen Dialektik. Das Kennzeichen des platonischen Eros ist die Überwindung des Chorismos von Erscheinung und Idee in einer Aufwärtsbewegung von Stufe zu Stufe. Diese Bewegung geht von unten nach oben. Sie geht vom Menschen selbst aus, dessen Seele auch nach ihrem »Sturz in die Geburt« so viel von ihrer göttlichen Substanz verblieben ist, daß der Mensch selbst nun in der Schau des Schönen sich zur Welt des Ewigen wieder erheben kann. In der Bewegung des Eros stehen sich also nur der Mensch und das Göttliche gegenüber, und ihr Ziel ist die Einheit des Menschen mit dem Göttlichen, die durch das aktive Streben des Menschen selbst erreicht werden kann. Ganz anders verläuft die Bewegung der Agape. Auch in ihr stehen sich Gott und Mensch gegenüber. Aber sie beginnt nicht beim Menschen, sondern bei Gott, und Gott wird jetzt als persönlich-handelnder Wille gedacht, dessen Liebe sich spontan und unmotiviert dem Menschen zuwendet, ohne daß von diesem auch nur das Geringste geschehen kann, dieser Liebe von sich aus teilhaftig zu werden. Die Bewegung der Agape verläuft also zunächst ausschließlich von oben nach unten, und sie wird gebrochen durch den Tod. Gott steigt von seiner Höhe herab in die Niedrigkeit des Menschlichen und opfert sich bis zum Tode am Kreuz, um so die Unendlichkeit seiner Liebe zu erweisen und die an sich verlorene Menschheit zu retten. Erst wenn sich diese Bewegung vollzogen hat, kann der Mensch auch selbst der Liebe teilhaftig werden, die dann das Spiegelbild der göttlichen Liebe ist und sich äußert als Liebe zu Gott und Liebe zu

---

1) Als Vortrag gehalten in der Hobbes-Gesellschaft in Kiel am 7. Juli 1942.

Menschen. Von besonderer Bedeutung wird hier diese Liebe zu den Menschen. Erst in ihr erweist der Mensch die Echtheit seiner Liebe. Erst durch die Liebe zu dem Anderen kommt das Ich wirklich zu sich selbst. Auch diese Liebe aber muß hindurchgehen durch den Tod, das Opfer, die Hingabe, die Entäußerung. Es gibt also keine Agape ohne das Kreuz, ohne den Tod.

Für Hegel ist schon früh die Idee der Liebe bedeutungsvoll geworden. Bereits in dem Fragment über Volksreligion und Christentum aus der Tübinger Zeit findet sich der Satz: »Das Grundprinzip des empirischen Charakters ist Liebe — die etwas Analoges mit der Vernunft hat, insofern — als die Liebe in andern Menschen sich selbst findet, oder vielmehr sich selbst vergessend — sich aus seiner Existenz heraussetzt, gleichsam in andern lebt, empfindet und tätig ist — so wie Vernunft, als Prinzip allgemein geltender Gesetze sich selbst wieder in jedem vernünftigen Wesen erkennt, als Mitbürgerin einer intelligiblen Welt«[1]). Diese Formulierung enthält, wie Glockner[2]) richtig gesehen hat, die Keimzelle der späteren Philosophie Hegel. Sie findet dann ihre vertiefte Ausführung und Erweiterung in den Fragmenten der Frankfurter Zeit, als Hegel sich von dem bis dahin noch vorherrschenden Einfluß Kants losgelöst hat und nach der Begegnung mit Schelling und Hölderlin nun frei wird für sein eigentliches philosophisches Denken. Wie die Liebe jetzt zu einem fundamentalen Begriff seiner Weltanschauung wird, darauf hat Dilthey bereits eingehend hingewiesen[3]). Es gibt nur eine Wirklichkeit: das Leben. Es muß sich mit sich selbst entzweien. Es muß den Gegensatz in seiner Bewegung aufnehmen. Es muß sich in unendlich viele Erscheinungsformen und Gestalten aufspalten. Das ist sein Schicksal. Aber es kehrt darüber hinaus immer wieder zur Einheit mit sich zurück. Seine Wunden heilen. Seine Gegensätze schließen sich zur harmonischen Ganzheit zusammen. Und das allein deshalb, weil sein Grundsinn Liebe ist. »In je mehr Gestalten das Leben lebendig ist, in desto mehr Punkten kann es sich vereinigen, und fühlen, desto inniger die Liebe sein« (Nohl, S. 322). So ist die Trennung, Entgegensetzung, Aufspaltung des Lebens nur um der Liebe willen. Denn Liebe gibt es nur als coincidentia opportorum. Sie setzt die Trennung, die Selbstbegrenzung, die Entäußerung des Lebens voraus, weil sie nur im Vollzug der Einheit, des Aufgebens der Trennung lebt, weil sie ein Akt der Versöhnung ist. Und so ist das Letzte nun nicht mehr der Gegensatz von Jenseits und Diesseits, von Gott und Mensch, von Subjekt und Ob-

1) H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften 1909, S. 18.
2) H. Glockner, Hegel II 1940, S. 22.
3) W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels 1921, S. 86 ff.

jekt, Endlichem und Unendlichem, sondern das eine Leben als lebendige Totalität, in der alles Einzelne nur organisches Glied des Ganzen ist, von dem gleichen Leben, dem gleichen Geist der göttlichen Liebe durchdrungen. Das Einzelne existiert also nie für sich, sondern immer zugleich auch in dem Ganzen, in dem Andern.

Man erkennt deutlich, wie bereits in den Frankfurter Fragmenten sich für Hegel die Idee der Liebe zum methodischen Prinzip seines Philosophierens zu erweitern beginnt. Die entscheidenden Stufen ihrer Bewegung sind: 1. Leben in seiner Unmittelbarkeit. 2. Trennung, Entäußerung, Selbstbegrenzung des Lebens. 3. Einheit, Versöhnung, Freiheit. Die spätere Dialektik des Geistes kündigt sich hier an, und man sieht, wie diese Dialektik für Hegel unmittelbar aus dem Leben herauswächst, wie sie ihm die Bewegung dieses Lebens selbst ist. Die Einheit der Dialektik aber wird getragen von der Idee der Liebe. Sie ist die letzte Ursache des für Hegel entscheidenden Sachverhalts, daß man keine Stufe der Dialektik für sich isolieren darf, sondern als schicksalhaft notwendiges Glied des Ganzen verstehen muß. Dieser von der Idee der Liebe bestimmte Grundgedanke alles Hegelschen systematischen Denkens, daß alles einzelne endliche Sein seinen Sinn verliert, wenn es von dem lebendigen Urgrund, von dem es ein Teil ist, gelöst wird, ist nun auch das Grundthema der Aufsätze der Jenenser Zeit. Das Besondere ist Glied einer lebendigen Totalität, deren Einheit auch jetzt durch das Band der Liebe zusammengeschlossen wird. Mit Recht hat darin K. Larenz in seiner zu neuen Ergebnissen führenden Studie über die Rechts- und Staatsidee des jungen Hegel[1]) den Begriff der Gemeinschaft in den Mittelpunkt seiner Untersuchung gerückt, obwohl dieser Begriff selbst von Hegel nur selten gebraucht wird. Man kann sagen, daß für Hegel jetzt aus der tiefen Besinnung auf das Wesen der Gemeinschaft die Dialektik des Geistes herauswächst. Hegel hat erkannt, daß der Mensch um so freier ist, je mehr er die Besonderheit seiner Existenz in das Allgemeine des Geistes aufhebt, je mehr er also Gemeinschaft lebt bzw. Liebe verwirklicht. Wie bereits in den Frankfurter Fragmenten (vgl. Nohl S. 328) Liebe und Freiheit, so werden nun Gemeinschaft und Freiheit identifiziert. »Die Gemeinschaft der Person mit Andern muß daher wesentlich nicht als eine Beschränkung der wahren Freiheit des Individuums, sondern als eine Erweiterung derselben angesehen werden. Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit« (I, S. 109). In dem Aufsatz über »die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts« wird dann weiter ausgeführt, wie alles sittliche Leben sich nur auf dem Boden der Gemeinschaft entwickeln kann.

1) G. Holstein und K. Larenz, Staatsphilosophie 1933, 146 ff.

Der bereits in der Frankfurter Zeit erkennbare pantragische Einschlag[1]) in der Bewegung der Liebe wird in den Jenenser Aufsätzen noch stärker herausgearbeitet und fester in die Dialektik des Geistes eingebaut. Hegel weiß jetzt noch stärker um die Notwendigkeit des absoluten Leides, des »spekulativen Charfreitags«, von der Härte, aus der »allein die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiligste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß« (I, S. 433). In der »wahren Heiligung« der Endlichkeit muß das Endliche vernichtet werden. Es ist die Tragödie, die das Absolute »ewig mit sich selbst spielt«: es muß sich dem Leiden und dem Tod übergeben, um zur wahren Einheit mit sich selbst und damit zur höchsten Freiheit zu gelangen (I, S. 500 f.). Der Tod ist ein Negativum, ein Opfer, ein Leid. Aber das Absolute, als das seiner selbst bewußte Leben muß durch ihn hindurchschreiten, muß diesen Prozeß der »Entäußerung« durchlaufen. Er allein ist der Weg zur höchsten Freiheit. Denn der Grundsinn des Absoluten ist Liebe und die echte Liebe muß »aus dem unendlichen Schmerz« geboren sein[2]).

Wir sehen, wie in der Besinnung Hegels auf die Idee der Liebe immer deutlicher zwei Hauptgedanken hervortreten: 1. Es gibt keine Liebe ohne Trennung, ohne Gegensatz, Entäußerung, Opfer, Tod. 2. Höchste Liebe ist höchste Freiheit und d. h. Gemeinschaft. Sowohl im Erkennen wie im Wollen führt der Weg des Ich über das Du. Als Voraussetzung dieser beiden Gedanken aber gilt für Hegel unumstößlich: der Ursinn der Bewegung des Lebens oder, wie er jetzt sagt, des Geistes als des seiner selbst bewußten Lebens ist die Liebe. Denn es ist von Ewigkeit her die Bestimmung des Geistes, aus der Entzweiung, dem Gegensatz zur Einheit mit sich zurückzukehren. In dem großen Abschlußwerk der Jenenser Zeit, seiner »genialsten Leistung« (Glockner, a. a. O. S. XVII), der »Phänomenologie des Geistes« hat Hegel zum erstenmal diese Gedanken in systematischer Zusammenfassung vorgetragen. »Das Leben Gottes oder das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt« (II, S. 23). Das entscheidende Charakteristikum der göttlichen Liebe also ist die »Arbeit des Negativen« oder, wie es jetzt oft heißt, die Entäußerung, die für Hegel jetzt identisch ist mit Aufopferung (II, S. 570, 618). Nur auf dem Umweg der Entäußerung oder der »Menschwerdung« kann das göttliche Wesen ganz es selbst werden. Das göttliche

1) Vgl. H. Glockner, Hegel II, S. XVII, 301 f., 332 f.

2) Vgl. J. Hoffmeister, Dokumente zu Hegels Entwicklung, 1936, S. 323.

Wesen muß in den Tod gehen. Es muß die Welt aus sich heraussetzen, sich ein Anderes gegenüberstellen, selbst in dies Andere hinabsteigen. Aber es verharrt nicht in dieser Gegensätzlichkeit. Der Prozeß dieses Spiels des göttlichen Wesens mit sich selbst führt zur Versöhnung mit sich selbst, zum geistigen Auferstehn, zur wahren Allgemeinheit des Geistes, weil der Grundsinn seiner Bewegung Liebe ist.

Die Struktur des menschlichen Seins, die Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes entwirft, ist nur ein Spiegelbild dieser Bewegung des Absoluten. Die Grundthematik der Hegelschen Anthropologie ist in den berühmten Sätzen der Vorrede enthalten: »Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht . . ., sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt« (II, S. 34). Wie das Absolute, so muß auch der Mensch, der selbst ein Moment der Bewegung des göttlichen Wesens ist, das Negative, den Tod, die Zerrissenheit in sein Leben hineinnehmen. Die tragische Spannung, die das menschliche Dasein schicksalshaft notwendig auf sich nehmen muß, beginnt bereits mit den untersten Schichten des Bewußtseins, mit dem Gegensatz von Bewußtsein und Gegenstand, Subjekt und Objekt, um dann eine weitere Vertiefung zu erfahren durch die Funktion des Verstandes, durch welche geschieden wird zwischen einem dem Bewußtsein Gegebenen und einem »Jenseits des Bewußtseins«, welche zuletzt zu dem Sachverhalt des »unglücklichen Bewußtseins« führt. Auf diesem Höhepunkt der Entzweiung scheidet der Mensch zwischen einem wandelbaren und einem unwandelbaren Bewußtsein und bindet Letzteres an ein jenseitiges Wesen. So tritt die verhängnisvolle Aufspaltung der Welt in ein vergängliches, wertloses Diesseits und in ein unvergängliches Jenseits ein, wobei dies Jenseits das ewig Unerreichbare ist. Verharrt das Bewußtsein in dieser Gegensätzlichkeit, so findet es nicht den Weg zum Wesen, sondern endet in einer gestaltlosen Leere. Seine Unfähigkeit, das Jenseits zu erreichen, erscheint ihm als Sünde, und seine ganze Tätigkeit geht nun dahin, sich abzutöten und zu kasteien, so daß zuletzt nur eine unglückliche und ärmliche Persönlichkeit übrig bleibt. Das Ziel aber des menschlichen Seins: das Einssein mit dem Unwandelbaren kann nur durch eine »wirklich vollbrachte Aufopferung« vollzogen werden.

Hegel stellt fest, daß dies auch der einzige Weg ist, die Spannung zwischen Ich und Du zu lösen. Denn Selbstbewußtsein existiert immer nur

für ein Selbstbewußtsein. Es gewinnt seine eigentliche Form erst als die »Einheit seiner selbst in seinem Anderssein« (II, S. 147), wie der Geist die Einheit verschiedener, für sich seiender Formen des Selbstbewußtseins ist: Ich, das Wir und Wir das Ich. Zwischen dem Ich und dem fremden Selbst soll zunächst das Verhältnis der gegenseitigen Anerkennung bestehen. Dabei ergibt sich ein innerer Widerstand, weil das Individuum sein eigenes Selbstbewußtsein zunächst als Für-sich-sein versteht und die Vernichtung des formalen Selbst begehrt. »Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren« (II, S. 151). Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann nicht die Anerkennung eines selbständigen Selbstbewußtseins erreichen. Wenn es sein Leben wagt, wird es zum Herrn gemacht und gewinnt die Macht über das dingliche Sein. Im andern Fall bleibt es in diesem Sein gefangen, verzichtet auf sein Selbstbewußtsein und wird Knecht.

Das Ziel ist auch hier Gemeinschaft. Es wird nur erreicht durch das »Brechen des harten Herzens«. Das harte Herz ist ganz für sich und verwirft die Kontinuität mit dem Andern. Erst wenn seine Haltung umschlägt in Verzeihung und Versöhnung, ist dem Individuum der Weg freigemacht zur letzten Einheit, in welcher der Gegensatz zwischen Ich und Ich nicht vernichtet, wohl aber überwunden und aufgehoben ist. »Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen, ist das Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleichbleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; — es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen« (II, S. 516). Der Weg des Ich zu sich selbst geht nur über das Du, und dieser Weg ist ein Opfer, weshalb der Tod das Schicksal alles echten geistigen Werdens ist, zugleich aber auch seine Erlösung bedeutet. Das Ziel dieses Werdens ist erreicht, wenn »das absolut Entgegengesetzte sich als dasselbe erkennt und dies Erkennen als das Ja zwischen diesen Extremen hervorbricht« (II, S. 599). Freilich erhält sich die Individualität nicht bis zu dem Höhepunkt dieser Bewegung. Vielmehr hat Hegel — und zweifellos ist das eine Grenze — das Individuelle mit dem bloß Subjektiven identifiziert und ist der Meinung gewesen, daß auch die Individualität sich aufopfern müsse, um zuletzt im Allgemeinen zu versinken (vgl. Glocknet, Hegel a. a. O. S. 358 f., 361 f., 436, 566). Denn der Geist ist eben das Wesen, das in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich behält. Zweifellos hätte Hegel seiner Formel, daß das Selbstbewußtsein seine Befriedigung erst in einem anderen Selbstbewußtsein erreicht, eine erheblich tiefere Wendung geben können, wenn er in dem

Individuellen einen positiven Wert gesehen hätte. So ergibt sich für die Idee der Liebe die Gefahr einer leeren Kreisbewegung. Aber bis zuletzt bewahrt Hegel in der Phänomenologie des Geistes die große tragische Linie, die von dem Gedanken der Notwendigkeit des Selbstopfers geführt wird. Das Leben des Geistes ist nicht möglich ohne Selbstentäußerung, Verzicht, Entsagung, wie das Leben nicht ohne den Tod, wie die Liebe nicht ohne die Einsamkeit des Fürsichseins. Auch der Prozeß des Erkennens schließt also all diese Negationen, die nichts anderes sind wie Momente in der Bewegung der Liebe, in sich. Das Wissen auf seiner letzten Höhe weiß um das Negative, weiß um seine Grenze. »Seine Grenze wissen, heißt sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste . . . darstellt« (II, S. 618). Wissen und lieben sind also untrennbar miteinander verbunden. Vielleicht hat Goethe den tiefen Gedanken Hegels am einfachsten wiedergegeben in einem Brief an Jacobi: »Man lernt nichts kennen, als was man liebt, und je tiefer und vollständiger die Kenntnis werden soll, desto stärker, kräftiger und lebendiger muß Liebe, ja Leidenschaft sein« (Karlsbad, 10. 5. 12).

Klar steht Hegel jetzt das Ziel der menschlichen Existenz vor Augen. Es besteht in der Auflösung der Spannung der sinnlich-beschränkten, subjektiv-willkürlichen und der geistig-allgemeinen Natur des Menschen in der Bewegung der Liebe, die sich auf ihrer höchsten Stufe zum reinen Erkennen emporläutert, in dem Aufgehen in einer alle Gegensätze umspannenden Einheit, in dem völligen Einswerden mit dem Objektiven, Absoluten, Unendlichen. Unsichtbar wird auch alles spätere geistige Schaffen Hegels — bis hinein in die Logik — begleitet von dem Grundmotiv, das er zuerst in dem an Hölderlin gerichteten Jugendgedicht gestaltete: »was mein ich nannte schwindet«. Ohne Frage künden sich hier bei Hegel mystische Tendenzen an. Dennoch sollte man es vermeiden, bei ihm von einer ausgesprochenen Mystik zu reden, weil die von ihm gemeinte Einheit kein unterschiedsloses Einssein ist, sondern die Form der Gemeinschaft trägt, in der das Einzelne als Glied des Ganzen »aufgehoben« ist. Schon in der Frankfurter Zeit hatte Hegel erkannt, daß Liebe nur möglich ist, weil der Gegensatz aufbrach. Diese Erkenntnis, die damals noch mehr gefühlsmäßig in ihm lebte, wird jetzt in immer neuen Ansätzen philosophisch begründet. Wie das Totalitätsdenken der Vernunft die Reflexionsarbeit des Verstandes voraussetzt, so existiert die Einheit nur vom Gegensatze her, kann nur durch immer neues Zurückgehen in den Gegensatz, in die Entäußerung, in den Verzicht realisiert werden. Wäre es anders, so würde die Bewegung des Geistes aufhören. Der Geist wäre tot und gerade diesen Tod, der wirklich ein letztes Ende wäre, wollte Hegel vermeiden. Das Le-

ben bleibt für ihn ein fundamentaler Sachverhalt, und zwar jetzt Leben, das um sich selbst weiß, das in seiner höchsten Form Selbstbewußtsein ist, dessen Grundsinn aber nach wie vor Einheit, Versöhnung, Liebe ist. So realisiert sich auch im menschlichen Sein die Bewegung des Geistes in einer kontradiktorischen Spannung. Ihr Höhepunkt liegt im absoluten Wissen, das eine letzte Hingabe und Aufopferung in sich schließt. Der Mensch erreicht diese Höhe nie ganz. Er lebt nie ganz die Einheit mit dem Objektiven, Allgemeinen, Absoluten. Wie Gott selbst sich erniedrigen, entäußern, aufopfern mußte, um zu seiner Eigentlichkeit zu kommen, so auch der Mensch. Er muß immer wieder hinein in die Entäußerung, in die Entsagung, in den Tod. Er hat die Einheit nie ohne den Gegensatz, die Liebe nie ohne die Furcht, den Schmerz, das Opfer, Die Bedeutung des Negativen in diesem Dasein ist also eine ungeheure, aber das Negative ist hier zugleich Auftriebskraft des Lebens. Wie es das Wesen der Grenze ist, daß sie wirklich Begrenzung bedeutet und zugleich über sich hinausweist, so bedeutet das Negative einmal wirklich das Endliche, Verzicht, Opfer, Tod, dann aber auch Aufstieg, Leben, Weg zum Unendlichen, Absoluten, zur Liebe. So kommt es, daß das Ganze dieser Bewegung trotz des tragischen Einschlags von einer aufsteigenden Gläubigkeit getragen ist, da der Geist seinem Wesen nach Leben und Liebe ist und aus dem Gegensatz immer wieder zurückflutet in die Einheit.

Daß auch für den reifen Hegel die Idee der Liebe dieselbe zentrale Stellung innerhalb der Grundelemente seines philosophischen Denkens beibehalten hat, geht zunächst aus seinen religionsphilosophischen Betrachtungen hervor, die sich vor allem in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion, die Ästhetik und die Geschichtsphilosophie wiederfinden. Auch jetzt wird der Gegensatz in das Absolute selbst hineingelegt. Gott muß die endliche Welt als ein Anderes sich gegenübersetzen. Aber dies Andere bleibt dennoch, wie Hegel ausdrücklich sagt, »in der Liebe«[1]). Bei aller Entfaltung in die Besonderheiten der endlichen Existenz tritt Gott dennoch nicht aus seiner Einheit heraus. Der Satz »Gott als Geist oder als Liebe« (a. a. O. S. 221) bedeutet Hegel, daß Gott auch in dem andern mit sich identisch bleibt. Er identifiziert jetzt geradezu Geist und Liebe. So heißt es in den von Marheineke herausgegebenen Vorlesungen über Philosophie der Religion wörtlich: »Der Heilige Geist ist die ewige Liebe« (XVI, S. 227). Liebe ist an sich dasselbe wie Geist nur »nach der Weise der Empfindung ausgedrückt«. Den Satz »Gott ist Liebe« deutet Hegel dann mit folgenden Worten: »Dies

1) G. Lasson, Begriff der Religion 1925, S. 177, 186.

Unterscheiden und die Richtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, das ebenso als aufgehoben gesetzt ist d. h. die ewige, einfache Idee«, die sich nur als dreieinige expliziert (a. a. O. S. 227). Man erinnert sich hier unwillkürlich des Satzes aus dem Jenenser Aufsatz über »die wissenschaftlichen Behandlungsarbeiten des Naturrechts« und aus der Vorrede der »Phänomenologie des Geistes«, wo das Leben Gottes ein Spielen der Liebe mit sich selbst genannt wird. Die Entäußerung Gottes zu einem Andern ist also nicht eigentlich ernst zu nehmen. In der Bewegung des Unterscheidens bleibt Gott doch er selber, eben weil er Liebe ist. Und nur weil das so ist, ist das göttliche Leben in den verschiedenen Stufen seiner Bewegung eine Totalität, eine Dreieinigkeit — wie es in den Jugendschriften hieß: er der Weinstock, wir die Ranken. Sonst würden das Leben und die Welt in einem Dualismus auseinanderfallen. Hegel faßt später nochmals diese Gedanken zusammen in dem Satz: »Der Unterschied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, ist nicht ein äußerlicher, sondern muß nur als innerlich bestimmt werden, so daß das Erste, der Vater, wie das Letzte zu fassen ist. Der Prozeß ist nichts als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst« (XVI, S. 241, 248). Man kann daher im Sinne Hegels sagen: was von unten her, vom Menschen aus gesehen als Tragik erscheint, ist vom Absoluten, von Gott her gesehen Spiel, da die bewegende Kraft, welche die Totalität ermöglicht, Liebe ist (XVI, S. 249 f.).

In dem Tod Christi findet Hegel diesen Prozeß, der also die Bewegung des wirklichen Seins selbst ist, gleichsam urbildlich dargestellt. Dieser Tod ist zugleich der Tod des Todes selbst, die Negation der Negation. An ihm ward sichtbar, daß Gott Erniedrigung und Endlichkeit angenommen hat, um den Tod durch seinen Tod zu töten. »Der schmachvolle Tod als die ungeheure Vereinigung dieser absoluten Extreme ist darin zugleich die unendliche Liebe. Es ist die unendliche Liebe, daß Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu töten. Dies ist die Bedeutung des Todes Christi« (XVI, S. 301 f.). Der Tod ist also höchste Verendlichung und zugleich Aufhebung der natürlichen Endlichkeit. Er ist ein Opfer. Ergänzend fügt Hegel noch hinzu: »Dieser Tod ist die Liebe selbst, als Moment Gottes gesetzt, und dieser Tod ist das Versöhnende. Es wird darin die absolute Liebe angeschaut« (XVI, S. 304). Der entscheidende Gedanke der Agape, daß Kreuz Liebe ist, wird hier von Hegel unmittelbar ausgesprochen.

Einen der tiefsten Einblicke in die Bewegung der Liebe des göttlichen Seins hat Hegel dann in seinen Vorlesungen über die Ästhetik gegeben. In dem dritten Abschnitt dieser Vorlesungen, in welchem er

die romantische Kunstform analisiert, befinden sich Ausführungen zu dem Sachverhalt der Liebe, die in einem besonderen Teil mit der Überschrift »Die religiöse Liebe« kulminieren. Hegel zeigt, wie die Gestalt der klassischen Kunst ganz vollendet in sich ruht und völlig abgeschlossen nach außen ist, ohne um eine innere Gegensätzlichkeit zu wissen, wie dagegen das Ich in der romantischen Kunst aus sich heraustritt in ein Verhältnis zu einem Anderen, in welchem es sich dann selbst wiederfindet und so trotz der Gegensätzlichkeit in Einheit mit sich bleibt. Das aber ist die Bewegung der Liebe. »Dies Leben in sich in einem Anderen ist als Empfindung die Innigkeit der Liebe« (XIII, S. 141). Sie ist der eigentliche Inhalt und das Ideal der romantischen Kunst. Sie vollendet sich in der Versöhnung des Geistes mit sich selbst. In Christus ist sie zur Anschauung und Gewißheit gebracht. »Der eigentliche Wendepunkt in diesem Leben Gottes ist das Abtun seiner einzelnen Existenz als d i e s e s Menschen, die Passionsgeschichte, das Leiden am Kreuz, die Schädelstätte des Geistes, die Pein des Todes« (XIII, S. 147). In dieser Geschichte des absoluten Geistes wird anschaulich gezeigt, daß der Geist nur durch Aufopferung des Sinnlichen und der »subjektiven Einzelheit« zu seiner Wahrheit kommt. Während im klassischen Ideal die Harmonie des Leibes mit dem Geiste ungestört bleibt, zeigt die romantische, dem christlichen Bereich angehörende Kunst, daß die äußerliche, leibliche Erscheinung im Schmerz ihrer Negativität das Negative ist. »Christus gegeißelt, mit der Dornenkrone, das Kreuz zum Richtplatz tragend, ans Kreuz geheftet, in der Qual eines martervollen, langsamen Todes hinsterbend, läßt sich in den Formen der griechischen Schönheit nicht darstellen, sondern in diesen Situationen ist das Höhere die Heiligkeit in sich, die Tiefe des Innern, die Unendlichkeit des Schmerzes als ewiges Moment des Geistes, die Duldung und göttliche Ruhe« (XIII, S. 147 f.). Wieder ist der Tod in der Gesamtbewegung des Geistes nur ein Moment, freilich ein schicksalshaft notwendiges. Das Ziel ist Versöhnung und Einheit. Ausdrücklich bemerkt Hegel, daß in Christus »die Idee der Liebe« zur Darstellung kommt und das Absolute, der Geist der Wahrheit. Auch in der Liebe der Maria findet Hegel eine solche Darstellung auf dem Boden der romantischen Kunst. Sie ist ganz menschlich und ganz geistig, ohne Begierde und doch gegenwärtig. Maria ist die Mutter des göttlichen Kindes, das ein Höheres ist als sie selbst und ihr doch angehört, in welchem sie sich selbst vergißt und doch auch erhält. Die Ich-Du-Dialektik der Liebe erreicht in ihr ihre reinste Form: in der Hingabe an das Du erst ganz das Ich werden. Ebenso umspannt ihre Liebe ein Geistiges, das doch unbewußt von einer natürlichen Einheit wunderbar durchzogen ist, das also das Natürliche nicht ausschal-

tet oder vernichtet, sondern — wie Hegel es immer meinte — es in sich aufhebt und zu sich emporläutert. Auch diese Liebe ist nicht ohne den Schmerz, aber der Schmerz ist hier nur die Trauer um den leidenden, sterbenden und gestorbenen Sohn. Er kommt nicht aus der inneren Qual oder aus der Sünde. Es lebt in dieser Liebe »ein reines Vergessen, ein volles Aufgeben seiner selbst, das in diesem Vergessen dennoch von Hause aus eins ist mit dem, in den es sich versenkt, und dieses Einssein nun in seliger Befriedigung fühlt« (XIII, S. 153). So findet Hegel alle entscheidenden Momente der Idee der Liebe wie in einer plastisch-lebendigen Bewegung repräsentiert.

Dieselbe Bewegung spiegelt sich dann in dem Denken und Wollen des Menschen wider. Der Ausgangspunkt ist auch jetzt wieder der Grundsatz, daß es zum Wesen des Geistes gehört, tätig zu sein, daß diese Tätigkeit ein Manifestieren des Geistes ist, und daß Manifestieren heißt »für ein Anderes werden« (Religionsphilosophie Lasson, S. 65). Das Motiv der Liebe ist also von Anfang an in die Tätigkeit des Geistes hineingewoben. Hegel unterscheidet jetzt stärker zwischen dem Leben der Natur und dem Leben des Geistes. Die natürlichen Dinge sind unmittelbar und verharren an sich in diesem unmittelbaren Sein. »Der Geist aber ist nur, indem er sein unmittelbares Sein aufhebt« (a. a. O. S. 30). Zum Wesen des Geistes gehört also die Selbsthingabe, das Opfer, die Liebe. So ist auch das Ich im Menschen nur, wenn es auf sich selbst Verzicht tut, seine partikulare Subjektivität, seine Existenz als dies besondere Individuum aufhebt. Zwar nimmt für den späteren Hegel diese Verzichtleistung immer mehr die Form des Denkens an, weil das Denken ihm unmittelbar die höchste Tätigkeit des Allgemeinen ist, und weil die Tätigkeit der denkenden Vernunft darin besteht, sich als Einzelnen im Allgemeinen aufzuheben. Aber man darf das Denken bei Hegel, wie schon seine »Phänomenologie des Geistes« anzeigte, nicht aus der Gesamtbewgung des Geistes ablösen und etwa als rein intellektuellen Vorgang isolieren. Es ist Denken und immer zugleich mehr als Denken. Es hat die Bewegung der Liebe in sich aufgenommen und erreicht erst dann seinen Höhepunkt, wenn sich in seinem Vollzug das entscheidende Wesensmoment der Liebe: die Hingabe, das Opfer realisiert. Insofern das Ich zum reinen Wissen nur durch Aufhebung der eigenen Subjektivität kommt, ist das Denken für Hegel immer auch Andacht, wie er selbst auf den sprachlichen Zusammenhang von Denken und Andacht aufmerksam macht (a. a. O. S. 145). So ist das Denken bis in seine feinste Verästelung hinein von der Urbewegung des absoluten Seins, der Liebe, durchflutet, weshalb Logik für ihn immer auch Theologie ist. Denken ist ihm daher ein durchaus emotional aufge-

füllter Akt. Es fordert die Überwindung der subjektiven Eitelkeit (a. a. O. S. 292). In ihm vollzieht das Ich die reine Einheit mit sich, insofern zwischen dem Objekt und Subjekt nichts Trennendes mehr ist.

Der Mensch gehört zwei Seinsschichten an: einer unteren, endlich-natürlichen und einer höheren, unendlich-absoluten. Er muß die tragische Spannung dieser beiden Schichten leben. Ziel seines Daseins ist die Einheit seines Selbstbewußtseins mit dem Allgemeinen oder Freiheit, die sich im Vollzug der Liebe verwirklicht. Aber er hat diese Einheit nie ohne sein endlich-natürliches Dasein. Und doch darf er nicht bei seiner Natürlichkeit verharren. Tut er es, so verfällt er dem Bösen oder der Schuld. Denn sobald der Mensch zum Bewußtsein der Unendlichkeit seines Geistes erwacht ist, hat er die »tiefste Entzweiung gegen die Natur« gleichsam als schicksalhafte Verpflichtung auf sich genommen, und nur wenn er diese Entzweiung im Akt der Liebe versöhnt, zu einer höheren Einheit sich erhebt, wird er frei für sein eigentliches Ziel. »Die Natürlichkeit, das unmittelbare Herz ist das, dem entsagt werden muß, weil dies Moment den Geist nicht frei sein läßt« (a. a. O. S. 277). Der Mensch muß in sich zurückkehren zur Liebe. Er muß im allgemeinen außer sich gekommen sein, d. h. sich von sich selbst befreit, sich aufgegeben haben. »Soll aber die Liebe rein sein, so muß sie sich vorher der Selbstsucht begeben, sich befreit haben und befreit wird der Geist nur, indem er außer sich gekommen ist und das Substantielle einmal als ein gegen ihn Anderes, Höheres angeschaut hat« (a. a. O. S. 287). Reine Liebe kann nur durch Verzicht, Opfer, Entsagung realisiert werden oder wie Hegel in diesem Zusammenhang einmal sagt: »die Furcht Gottes ist die Voraussetzung der wahren Liebe« (a. a. O. S. 287). Wenn das aber so ist, dann ist die Einheit, die der Mensch lebt, keine tote, leere, »abstrakte«. Wie Gott alle endlichen Unterschiede in sich aufgenommen hat, so hat auch der Mensch, wenn er die Stufe seines höheren Seins erreicht hat, die untere Schicht in die höhere mit hineingenommen. Die schicksalhafte Spannung seines Gesamtseins bleibt. Denn ohne sie gäbe es keine echte Liebe, keine wirkliche, keine wahre Totalität. Die Verzichtleistung auf das natürliche Sein ist also, wie wir bereits feststellten, nicht gleichzusetzen mit einer absolut negativen Askese. Das natürliche Sein bleibt ein notwendiges Moment im Werden des Geistes. Von hier aus gesehen kommt auch in das Menschentum Hegels jene dialektische Unruhe, deren tragische Situation Goethe in seinem »Faust« gezeichnet hat: uns ist gegeben auf keiner Stufe zu ruhn. Die Einheit, die der Mensch allein leben kann, ist eine dynamisch-bewegte, immer nur werdende, kämpfend aufwärtsschreitende.

Das Ich, das diese Ganzheit lebt, ist also an keinem Punkt seiner Exi-

stenz eine nur für sich bestehende, isolierte Größe. Auch in seinen religionsphilosophischen Erörterungen hebt Hegel hervor, daß das Ich immer nur im Verhältnis zu einem Anderen existiert. Mit dem Ich ist jeweils auch der Andere gegeben. Nur indem das Ich für den Andern lebt, kann es das werden, was es eigentlich ist. In seinen Vorlesungen über die Ästhetik hat Hegel diesen Sachverhalt überaus klar zum Ausdruck gebracht: »Das wahrhafte Wesen der Liebe besteht darin, das Bewußtsein seiner selbst aufzugeben, sich in einem andern Selbst zu vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen sich erst selber zu haben und zu besitzen« (XIII, S. 149). Diese Liebe ist für Hegel gleichsam die Innenseite des Geistes. »Denn der Geist . . . ist in sich, innig und näher die Innigkeit der Liebe« (XIII, S. 151). In der Liebe ist derselbe Inhalt wie im Grundbegriff des absoluten Geistes: »Die versöhnte Rückkehr aus seinem Anderen zu sich selbst« (XIII, S. 149). Die innerhalb der Menschheit sich vollziehende reale Verwirklichung dieses Ich-Du-Verhältnisses nennt Hegel Gemeine. Die Liebe der Gemeine ist keine Geschlechtsliebe und keine Freundschaft. Sie hat die »Wertlosigkeit aller Besonderheit« zur Voraussetzung. Die Einheit der Liebe der Gemeine ist kein sinnlicher oder weltlicher Zusammenhang, sondern der Begriff des Geistes selbst. Die Sphäre der Gemeinde ist die eigentliche Region des Geistes. Und wie das Sein des Geistes immer nur ein Werden ist, so auch das Bestehen der Gemeinde.

Die Gemeinde aber setzt den Kultus voraus, in welchem das Ich sich mit Gott zusammenschließt. Der Kultus umfaßt das gesamte innerliche und äußerliche Tun, dessen Zweck die Aufhebung der Entzweiung von Subjekt und absoluter Substanz ist, die Wiederherstellung mit dem Absoluten, die zugleich in einer inneren Umkehrung des Gemüts besteht und einer entsprechenden äußeren Handlung. Der Geist soll sich im Kultus von seiner Endlichkeit loslösen und sich in Gott wissen und fühlen. Wie die Gemeinde so ist auch der Kultus der »ewige Prozeß des Subjekts, sich mit seinem Wesen identisch zu setzen«, wobei in der Gemeinde das Subjekt den Weg über das Du zu diesem Ziel einschlägt, im Kultus sich jedoch unmittelbar zu Gott wendet. Durch den Kultus wird eine unio mystica mit dem Absoluten hervorgebracht, das Bewußtsein der Versöhnung des Ich mit Gott, das Gefühl, daß Gott gütig ist, daß ich bei Gott in Gnaden bin. Der Höhepunkt aber im Kultus ist erreicht, wenn der Mensch seine Subjektivität ablegt, wenn er »sein Herz opfert«, sein Herz und seinen Willen durch und durch zum Allgemeinen, Wahren bildet. So endet der Kultus zuletzt in den beiden großen Gestaltungsformen des Geistes: dem philosophischen Denken einerseits, das von hier aus gesehen ein »fortwährender Kultus« ist, und der Sittlichkeit andererseits

seits, die in ihrer Reinheit der wahrhafte Kultus ist. In seiner Logik und in seiner Rechtsphilosophie hat Hegel eine umfassende Analyse dieser höchsten Ausdrucksformen des Kultus gegeben. Ihr Verhältnis zur Idee der Liebe haben wir nunmehr aufzuzeigen.

Am 30. Juli 1822 schreibt Hegel an Duboc: »Meine Ansicht ist insofern, daß die Idee nur als Prozeß in ihr (wie Werden ein Beispiel ist), als Bewegung ausgedrückt und gefaßt werden muß; denn das Wahre ist nicht ein nur ruhendes, seiendes, sondern nur als sich selbst bewegend, als lebendig; — das ewige Unterscheiden und die in Einem seiende Reduktion des Unterschiedes dahin, daß es kein Unterschied ist; — was als Empfindungsweise aufgefaßt, die ewige Liebe genannt worden ist; nur als diese Bewegung in sich, die ebenso absolute Ruhe ist, ist die Idee, Leben, Geist«[1]. Und in einem Brief aus dem folgenden Jahr meint er sachlich dasselbe, wenn er bemerkt, er bestimme im Sinne des philosophisch Absoluten das Wahre als »Einheit entgegengesetzter Bestimmungen in sich, so daß diese Entgegensetzung in der Einheit noch erhalten ist — oder die Wahrheit nicht als ein Stehendes, Starres (abstrakte Identität, Sein), sondern als Bewegung, Leben in sich selbst . . .« (a. a. O. S. 120). Diese Sätze leiten unmittelbar hinüber zu den logischen Grundbegriffen Hegels und zeigen zugleich ihre innere Verbindung mit der Bewegung der Liebe. Was als Empfindungsweise Liebe genannt wird, heißt in der Sprache der Metaphysik Leben oder Geist, in der Sprache der Logik Sinn bzw. Werden. Man erinnert sich jenes Satzes aus dem Tübinger Fragment, wonach die Liebe etwas mit der Vernunft Analoges habe, und ebenso die Begriffsbestimmungen von Leben, Liebe, Einheit und Entgegensetzung aus der Frankfurter Periode. Bei der Formulierung »das ewige Unterscheiden und die in Einem seiende Reduktion des Unterschiedes dahin, daß es kein Unterschied ist« fühlt man sich hingewiesen auf die früheren Bemerkungen vom Leben Gottes als dem Spiel der Liebe mit sich selbst: Unterschied und doch kein Unterschied. Jedenfalls ist es die Bewegung der Liebe, die sich in dem Ablauf des inneren Gehalts auch derjenigen Grundbegriffe Hegels widerspiegelt, die er in der abschließenden Form seiner Logik analysiert hat. Eine Untersuchung der Verhältnisbestimmung von Sein und Werden, die allen logischen Begriffen zugrunde liegt, zeigt das mit aller Deutlichkeit. Hegel wendet sich gegen die Ansicht der Eleaten, wonach nur das reine Sein ist, das Nichts aber überhaupt nicht ist, wie er auch die Anschauung orientalischer Systeme zurückweist, als wäre das Nichts das Leere schlechthin. Nur der tiefsinnige Heraklit habe es erfaßt,

1) Briefe von und an Hegel WW XIX, 2, 79 f.

daß das Sein zugleich Nichtsein und das Nichtsein Sein sei, »daß es nirgend im Himmel wie auf Erden Etwas gäbe, was nicht Beides Sein und Nichts in sich enthielte (IV, 69 ff.), oder daß alles Werden sei. Dieselbe Einheit von Sein und Nichts meint Hegel in der Weisheit einiger orientalischer Sprüche wiederzufinden, wonach alles, was sei, den Keim des Vergehens in seiner Geburt selbst habe, und umgekehrt der Tod der Eingang in neues Leben sei. Das Sein umfaßt also dieselbe Rhythmik des Werdens, die wir in der Dialektik der Liebe feststellten. Wie die Liebe nur dadurch wirklich ist, daß sie den Tod als Gegensatz zum Leben in sich aufgenommen hat, so ist nur deshalb das Sein wesentlich Wirklichkeit, weil das Nichts in ihm aufgenommen ist. Werden ist die Einheit von Entstehen und Vergehen: »Sein geht in Nichts über, aber Nichts ist ebensosehr das Gegenteil seiner selbst, Übergehen in Sein, Entstehen« (IV, S. 119). Man kann auch so sagen: Sein realisiert sich nur als Werden und Werden ist die Einheit von Entstehen und Vergehen, die Einheit, in der sowohl Sein wie Nichts ist. Man kann also nicht das Sein für sich setzen wie die Eleaten oder das Nichts für sich wie die Buddhisten. Solche Trennungen vollzieht nur der abstrahierende Verstand. Sein und Nichts sind ebenso unzertrennlich verbunden wie Leben und Tod in der Bewegung der Liebe. Sie haben keine Selbständigkeit, sondern sind nur Momente im Strom des Werdens. Die Einheit, die beide Momente umschließt, ist eben das Werden.

Wir haben es hier also mit derselben Totalitätsschau zu tun, die bereits in den Frankfurter Fragmenten begann, zu der Hegel durch seine Besinnung auf die Sachverhalte Leben und Liebe geführt wurde. Schon damals verwendet Hegel den Begriff des Aufgehobenseins. In der Liebe sind die Trennungen und Entgegensetzungen nicht überhaupt beseitigt, sondern »aufgehoben«. In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes. Jetzt heißt es genau ebenso in der logischen Analyse des Werdens: »Das Werden ist das Verschwinden von Sein in Nichts, und von Nichts in Sein, und das Verschwinden von Sein und Nichts überhaupt; aber es beruht zugleich auf dem Unterschied derselben« (IV, S. 119). Die Rhythmik der Liebe findet sich also wieder in dem Logos des Werdens. Auch jetzt wird der Begriff des Aufgehobenseins zu diesem Logos in Beziehung gesetzt. Er wird jetzt einer der »wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt«. Hegel weist jetzt darauf hin, daß das Wort »Aufheben« in der Sprache einen Sinn habe, daß es einerseits soviel wie aufbewahren, erhalten bedeute, andererseits auch aufhören lassen, ein Ende machen (IV, S. 120). Das Aufgehobene ist also zugleich etwas Beendetes und Aufbewahrtes. Wie die Einheit, welche das Mannigfaltige als Ganzheit umschließt, ohne

es zu beseitigen, wie die Liebe ihre Wahrheit nur erreicht, indem sie den Tod in sich »aufhebt«, so hat auch das Werden als Urgestalt der Wirklichkeit den Gegensatz von Sein und Nichts in sich aufgehoben. Wie die Liebe ihren eigentlichen Sinn verlieren würde, wenn sie den Tod nicht in sich bewahrte, so würde das Werden aufhören, wenn das Nichts wirklich und ausschließlich nichts wäre, wenn es nicht durch seine negative Ausstrahlung anzeigte, daß es wirklich ist, ein vorwärts treibendes Moment in der Bewegung des Seins. Nur weil der Gegensatz in ihm aufgehoben bleibt, gibt es ein Werden. Aber wie in der Liebe der Tod auch versöhnt ist, so ist auch im Werden der Gegensatz versöhnt, oder wie Hegel jetzt sagt: im Werden sei das Gleichgewicht von Entstehen und Vergehen (IV, S. 119).

Dieselbe Rhythmik der Liebe findet sich auch in Hegels Analyse von Endlichkeit und Unendlichkeit, jenem »Meisterstück seiner Dialektik« (N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus II, S. 205). Das Endliche entspricht dem Nichts in der Bewegung des Werdens. Sagt man von Dingen, sie seien endlich, so sagt man damit nicht nur, daß diese endlichen Dinge ihre Grenze haben, sondern ebenso auch, daß das Nichtsein ihre Natur, ihr Sein ausmacht, daß die Wahrheit ihres Seins ihr Ende sei. Das Endliche verändert sich nicht nur, sondern es vergeht. »Das Sein der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichsein zu haben, die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes« (IV, S. 148). Das Gefühl, das durch den Gedanken an diese Endlichkeit ausgelöst wird, ist Trauer. — Aber wieder darf auch hier dies negative Moment nicht für sich genommen und verselbständigt werden. Hegel sieht, wie man gerade der Endlichkeit gegenüber leicht diesem Fehler verfällt, da sie die »hartnäckigste Kategorie des Verstandes« ist, und da der Verstand die wesentliche Tendenz hat, das Endliche zu verabsolutieren (IV, S. 148). Man wird deshalb leicht zu der Ansicht geführt, daß das Endliche mit dem Unendlichen unvereinbar sei, und man sieht nicht, daß sowohl das Endliche wie das Unendliche Glieder eines umfassenden Ganzen sind, daß vor allem das Endliche nur Glied im Strom des Seins ist und zugleich energiegeladene Kraft, welche die Grenze zum Endlichen sprengt. Der Verstand aber meint, daß, wo man einer Schranke begegnet, man über diese Schranke nicht hinausgehen kann. So erfaßt er das Sollen als ein Moment des Endlichen, als etwas, das nur im Raum der Endlichkeit seine Stellung und Geltung hat, da sein Wesen in einem Unerfüllbaren liegt, so daß es bei allem Fortschreiten die Schranke in sich erhält. Tatsächlich ist das richtig. Aber der Verstand sieht nicht, daß das Sollen zugleich das ist, worin sich im Endlichen das Absolute ankündigt. Er verewigt das Endliche und den

negativen Sinn des Sollens. In Wahrheit gilt es diese schlechte Unendlichkeit des Verstandes von der wahren Unendlichkeit der Vernunft zu unterscheiden. Es gilt zu begreifen, daß es schon im Wesen des Endlichen liegt, über sich hinauszugehen, seine Negation zu negieren und unendlich zu werden. Das Unendliche ist bereits eine affirmative Bestimmung des Endlichen, »das, was es wahrhaft an sich ist« (IV, S. 159). Die Grenze entsteht nur »um der Untrennbarkeit des Unendlichen und Endlichen willen«. Beide sind untrennbar und zugleich schlechthin Andere gegeneinander (IV, S. 163). Sie bilden eine »gedoppelte Einheit: ein verendlichtes Unendliches und ein verunendlichtes Endliches« (IV, S. 168). So sind sie »gemeinschaftlich das Endliche« und beide in Wahrheit das Unendliche. Wir wissen nun auch den tiefsten Grund dieses eigenartigen Ineinanderfließens. Er liegt in der Idee der Liebe. Weil diese Idee die Bewegung des Werdens letztlich bestimmt, ist das wahre Sein eine Einheit, die das Endliche und Unendliche als Teilglieder umschließt. Weil dies Sein letzten Endes ein Spiel der Liebe mit sich selbst ist, darum kann der Gegensatz zwischen Unendlichem und Endlichem nicht unüberbrückbar sein, darum kann Hegel sagen: endlich und zugleich unendlich, unendlich und zugleich endlich. Der Sinngehalt der logischen Grundbegriffe Hegels steht unter dem zwingenden Einfluß seiner Grundkonzeption von der Liebe.

Noch deutlicher muß dieser Einfluß sich zuletzt in der Sittenlehre Hegels bemerkbar machen. Wir sahen bereits, wie schon in den Schriften der Jenenser Zeit der Gedanke stärker in den Vordergrund trat, in seinen Grundelementen bereits in die Frankfurter Zeit zurückreichte, daß sittliches Leben sich nur als Gemeinschaftsform entwickeln kann. Dieser Gedanke tritt jetzt in Hegels Ethik, wie er sie vor allem in seiner »Philosophie des Rechts« vorgetragen hat, in den Mittelpunkt. Die ethische Grundkategorie der Freiheit stellt sich ihm nun als Aufgabe dar, die nur innerhalb der Gemeinschaft gelöst werden kann; denn nur in ihr löst sich der Gegensatz zwischen der subjektiv-sinnlichen Beschränktheit des Menschen und der Allgemeinheit seiner geistigen Existenz. Der Mensch findet nur in dem freien Sich-Einfügen in die Gemeinschaft die Befreiung von den Schranken seiner endlichen Individualität. Frei ist der Einzelne nur, wenn er den allgemeinen Willen der Gemeinschaft in sich aufgenommen hat. Hegel zitiert das Goethe-Wort: wer Großes will, muß sich beschränken können (VII, S. 65). Und an einer anderen Stelle bemerkt er, daß Freiheit sich schon in der Form der Empfindung z. B. in der Freundschaft und Liebe finde. »Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst« (VII, S. 60).

In dieser Freiheit als Gemeinschaft verwirklicht sich die höchste Stufe der Sittlichkeit. Aber sie hat Vorstufen: das abstrakte Recht und die Moralität, die Hegel in dem Naturrecht und der kantischen Moralphilosophie wiederfindet. Auch dieser ganze Stufenbau ist wieder bestimmt von dem Gedanken der Gemeinschaft. Es geht Hegel immer um die Überwindung des Widerspruchs der sinnlichen-beschränkten Natur und dem geistig-allgemeinen Sein des Menschen. Auf der ersten Stufe besteht noch eine unvermittelte und daher »abstrakte« Einheit zwischen dem Einzelnen und dem allgemeinen Willen. Auf der zweiten Stufe, auf welcher Kant und Fichte stehengeblieben waren, treten das Individuum und das Allgemeine in schroffem Gegensatz einander gegenüber, so daß der Einzelne den Anspruch des Allgemeinen nur als Sollen oder Forderung erfährt, als Gebot oder Gesetz. Hegel weist nach, wie diese Stufe nicht über einen leeren Formalismus hinauskommt, da die Pflicht nur als das formell Allgemeine bestimmt wird, als ein inhaltsloses Gesetz, das dann vom formalen Gewissen nach Gutdünken ausgefüllt wird, so daß auf diese Weise auch die unmoralische Handlungsweise gerechtfertigt werden kann.

Das wahrhafte Gewissen kann auch auf dieser Stufe nicht stehenbleiben, sondern muß fortschreiten zu der wahrhaft sittlichen Substanz, die sich in den konkreten Gemeinschaftsformen der Familie und zuletzt des Volkes darstellt. Die Familie ist die »unmittelbare Substantialität des Geistes«, seine »sich empfindende Einheit«, welche die Liebe zu ihrer Bestimmung hat. Hegel gibt in diesem Zusammenhang nochmals eine bedeutsame Definition der Liebe, die noch einmal besonders deutlich das dem Akt der Liebe zugrunde liegende Ich-Du-Verhältnis zur Darstellung bringt. Liebe heißt überhaupt das Bewußtsein meiner Einheit mit einem Anderen, so daß ich für mich nicht isoliert bin, sondern mein Selbstbewußtsein nur als Aufgebung meines Fürsichseins gewinne, und durch das mich Wissen, als der Einheit meiner mit dem Anderen, »und des Anderen mit mir« (VII, S. 237 f.). Hegel analysiert dann noch die einzelnen Momente des Aktes. »Das erste Moment in der Liebe ist, daß ich keine selbständige Person für mich sein will, und daß, wenn ich dies wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig fühle. Das zweite Moment ist, daß ich mich in einer anderen Person gewinne, und daß ich in ihr gelte, was sie wiederum in mir erreicht. Die Liebe ist daher der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann, indem es nichts Härteres gibt als diese Punktualität des Selbstbewußtseins, die negiert wird, und die ich doch als affirmativ haben soll. Die Liebe ist das Hervorbringen und die Auflösung des Widerspruchs zugleich: als die Auflösung ist sie die sittliche Einigkeit« (a. a. O. S. 238). In diesen und den folgenden Ausführungen über die Ehe

sind die Ergebnisse des Nachdenkens Hegels über die Liebe nochmals zusammengefaßt: Der Gegensatz der Liebe zum Verstand, für den sie ein unauflösbares Paradox bleibt, ihre der Vernunft analoge Struktur, weil sie den Widerspruch hervorbringt und zugleich wieder in die Einheit der Gemeinschaft auflöst, ihre Realisierung als Weg zu dem wesentlichen Ich durch das Opfer für das Du.

Besonders beachtlich bleibt, daß Hegel nun noch deutlicher als vorher einzelne Stufen der Liebe unterscheidet und zueinander in Verhältnis setzt. Auf der untersten Stufe ist die Liebe nur Empfindung und bleibt ganz in der Schicht des Gefühls und in der damit verbundenen Zufälligkeit. Erst auf ihrer nächsthöheren Stufe wird die Liebe zu einem sittlichen Faktor, der sich in der Familie und Ehe verwirklicht und das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive hinter sich läßt. Hegel nennt sie auch die geistige Liebe, da in ihr der Einzelne sein Fürsichsein aufgibt und sich seiner Einheit mit dem Andern bewußt wird. Sie verhält sich nicht ausschließlich negativ zu der rein natürlichen Liebe. Vielmehr hat sie die natürliche Liebe in sich aufgenommen und läutert sie zur Gemeinschaft empor. Aber auch der natürlich-sittliche Geist der Familie ist nur eine Übergangsstufe zu der vollkommensten Form des sittlichen Geistes, die der Staat repräsentiert, dessen Wesen die Idee der Freiheit ist, die wieder in der Gemeinschaft sich realisiert. Darum ist der Staat die höchste Freiheit, weil und sofern in ihm die höchste Gemeinschaft verwirklicht wird. Sie kann in ihm verwirklicht werden, weil er »die Wirklichkeit des substantiellen Wollens« ist. So ist er »die vollkommenste sichtbare Darstellung des Einswerdens des individuellen und des allgemeinen Geistes im Leben der Gemeinschaft . . .« (Larenz, a. a. O. 1933, S. 173). Faktisch ist also auch auf dieser höchsten Stufe des Geistes, die wiederum die niederen in sich enthält und bewohnt, das gestaltende Moment die Idee der Liebe. Nur weil im Staat »die ungeheure Vereinigung der Selbständigkeit der Individualität und der allgemeinen Substantialität stattfindet«, ist das Recht höher als die anderen Stufen des Geistes; denn das Recht ist »die Freiheit in ihrer konkreten Gestaltung« (VII, S. 87; vgl. X, § 535). Aufgabe des Staates bleibt es, die »Einheit des allgemeinen und subjektiven Willens« (XI, S. 71) herzustellen.

Folgt so mit aller Deutlichkeit aus unserer Untersuchung, daß die Idee der Liebe die tragende Grundkategorie der Weltdeutung Hegels darstellt, so bleibt nun noch die Frage zu beantworten, zu welchen der beiden großen Gestaltungen der Liebe innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte Hegels Liebe gehört: ist sie Eros oder Agape? Bei der Beantwortung dieser Frage muß zunächst beachtet werden, daß der relative Dualismus von

Idee und Erscheinung bzw. Gott und Welt, der die weltanschauliche Voraussetzung sowohl des Eros wie der Agape ist, von Hegel aufgegeben ist. An die Stelle der durch den Gegensatz von Transzendenz und Immanenz bestimmten Weltschau des Platonismus und des Christentums ist eine eindimensionale Weltbetrachtung getreten, die nur eine immanente Spannung von Idee und Erscheinung bzw. Gott und Welt kennt. Durch diese Verschiebung in den Fundamenten des Verhaltens zur Wirklichkeit muß nun auch die Idee der Liebe eine besondere Gestalt annehmen, die sich in ihrer Ganzheit sowohl vom Eros wie auch von der Agape unterscheidet. Die Bewegung der Liebe Hegels verläuft also nicht von unten nach oben wie die des Eros, auch nicht von oben nach unten, wie die der Agape. Sie ist vielmehr — in einer Dimension verharrend — eine aufsteigende, ruhelose Vorwärts-Bewegung, die dauernd den Gegensatz von Individuellem und Allgemeinem zu überwinden versucht und doch ihn nie ganz überwinden kann und darf, weil das urtümliche Sein der Welt Leben ist. Die Bewegung ist eine Aufwärts-Bewegung, wie besonders deutlich aus Hegels Deutung der Weltgeschichte als dem Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit hervorgeht. Sie hat als solche etwas Analoges mit der von unten nach oben verlaufenden Bewegung des Eros. Aber während letztere in ihrem steil nach oben führenden Ablauf in die Schicht des Transzendenten durchstößt, verläßt Hegels Liebe nie die immanente Linie, um dann von der nie aufhörenden Dialektik von Idee und Erscheinung um so ruheloser nach vorn getrieben zu werden.

Folgt also die Bewegung der Liebe bei Hegel als Ganzheit gesehen einer durchaus eigenwilligen Gesetzlichkeit, so muß man andererseits feststellen, daß Hegel in diese Bewegung zwei charakteristische Wesenszüge der Agape hineingearbeitet hat. Der eine dieser Wesenszüge besteht darin, daß Agape durch den Tod hindurchschreiten muß, um das zu werden, was sie eigentlich ist. Agape ist Hingabe, Opfer, Kreuz, und nur weil sie das ist, ist sie höchstes Leben. Hegel hat mit scharfem Blick die Wahrheit dieser Dialektik von Tod und Leben innerhalb der Liebe erkannt und sie zur Urbewegung der Wirklichkeit überhaupt erhoben. Wie die Gottheit sich entäußern, aus ihrem unmittelbaren Sein heraustreten muß bis zum Tode am Kreuz, um ihr eigentliches Wesen zu erfüllen, so muß auch der Mensch den »spekulativen Charfreitag« in sein Leben hineinnehmen, muß durch den Tod seines natürlichen Daseins hindurchgehen, um das werden zu können, was er eigentlich ist. Es steht für Hegel unumstößlich fest: alles geistige Leben hat nur ein Ziel: Liebe. Aber es kann dieses Ziel nicht auf geradem Weg erreichen, sondern nur auf dem Umweg über den Tod, das Opfer, die Hingabe. Denn der Mensch hat nicht nur und unmittelbar

das geistige Leben. Vielmehr ist er in seiner Grundschicht eine an die Natur gebundene Existenz und als solche ist er »für sich«, unterworfen der Willkür und Eitelkeit seiner Subjektivität, unfrei durch seine Begierden und Leidenschaften. Darum muß dieser natürliche Mensch sterben, weil das Ziel der menschlichen Existenz nicht das Für-sich-Sein ist, sondern das Für-den-Andern-Sein. Denn auch von Hegels Liebe gilt wie von der Agape: sie sucht nicht das Ihre. Der Mensch, der von ihr ergriffen ist, wagt, sein eigenes Leben zu verlieren, um das höhere, geistige Leben zu gewinnen.

Und damit ist bereits ausgesprochen, daß Hegel auch jenen anderen Grundzug der Agape in die ursprüngliche Thematik seines philosophischen Denkens hineingenommen hat: jenes für die Agape charakteristische Ich-Du-Verhältnis, das dann unmittelbar zu dem Sachverhalt der Gemeinschaft führt. Agape ist in ihrer eigentlichen Bedeutung gemeinschaftstiftende Liebe. Sie stiftet Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft mit dem Nächsten. Das eine wie das andere ist für sie gleich wesentlich. Der Mensch, dem die göttliche Liebe Ereignis geworden ist, muß diese Liebe weiterschenken an den Nächsten. In der Bewegung der Agape gibt es keine isolierte Ich-Existenz. In ihr lebt das Ich vom Du her und für das Du und wird erst so das, was es eigentlich ist. Hegel ist der erste Denker in der abendländischen Geistesgeschichte gewesen, der diesen Gedanken zu einem entscheidenden Bestandteil seiner philosophischen Weltschau gemacht hat. Wie Hegel erkannt hat, daß der Einzelne nur dann zur wahren Freiheit seiner Existenz kommt, wenn er sich an die allgemeine Substanz des Geistes hingibt, wie die Auflösung bzw. Versöhnung der Spannung zwischen dem sinnlichen, endlich-beschränkten Ich und dem allgemeinen Geist das zentrale Thema seines philosophischen Nachdenkens ist, so ist er ebensosehr davon überzeugt, daß das Ich erst dann sich selbst hat und besitzt, wenn es in dem Du sich selbst vergessen hat. Die Erkenntnis Hegels, daß ich mich nach Aufhebung meines Fürmichseins in der anderen Person erst gewinne, dies wesentliche Hingewiesensein des Ich an das Du, aus dem dann die verschiedenen Gemeinschaftsformen entstehen, geht in ihrem geistigen Ursprung auf den Sachverhalt der Agape zurück.

Hat Hegel so zwei Wesenszüge der Agape in die Deutungsform der Liebe hineingearbeitet, so bleibt dennoch zu beachten, daß infolge der Aufgabe des Gegensatzes von Transzendenz und Immanenz, also der völligen Hineinnahme des Göttlichen in die Welt Hegels Bewertung der Gnade eine andere ist wie die im Bereich der Agape geübte. Es ist nicht so, als wenn Hegel überhaupt nicht um das Moment der Gnade wüßte, während Agape und Gnade weithin identisch sind[1]. Aber in dem von der Agape voraus-

1) Vgl. A. Nygree, Eros und Agape I 1930, S. 100.

gesetzten Transzendenz-Immanenz-Verhältnis erfüllt die Gnade eine andere Funktion wie bei Hegel. Nur der Mensch vermag Agape zu üben, der von Gott dazu qualifiziert ist. Gottes Liebe zu den Menschen ist daher hier der entscheidende Faktor und Agape betont immer auch das Ende aller menschlichen Mächtigkeit. Gewiß geht der Strom der göttlichen Liebe und der Gnade auch bei Hegel von der allgemeinen Substanz des Geistes und nicht von der natürlichen Individualität des Menschen aus. Aber dann werden von ihm die Linien des menschlichen und göttlichen Seins so ineinandergeschaut, daß die Liebe zu einer menschlichen Mächtigkeit wird, so daß der Eindruck entsteht, daß der Mensch qua Mensch fähig ist, zu lieben. So kommt es, daß die Liebe bei Hegel von einem idealistischen Pathos erfüllt ist, das wiederum der Haltung des Eros verwandt ist. Das mit der Agape immer verbundene Moment der Demut tritt bei ihm nicht in die Erscheinung. Am Horizont taucht hier die Problematik von Selbstliebe und Fremdliebe auf, auf die Feuerbach bereits gegenüber Hegel hingewiesen hat — eine Folge jener Loslösung des Göttlichen vom Transzendenten. Vielleicht darf man abschließend so formulieren: Hegel hat in die Gestalt seiner Liebe, die das treibende Motiv seines ganzen philosophischen Denkens ist, entscheidende Wesenszüge der Agape hineingearbeitet, dabei aber den Sinngehalt der Agape ins Immanente übersetzt und auf diese Weise dann doch eine neue Form der Liebe geschaffen, deren Bewegung in ihrer Ganzheit einer eigenen Dialektik folgt.

Notizen.

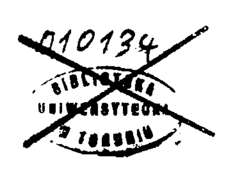
Rudolf Laun, Der Satz vom Grunde. Ein System der Erkenntnistheorie. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1942. 325 S.

Launs Buch ist eine der wertvollsten philosophischen Neuerscheinungen, die uns das vergangene Jahr gebracht hat. Getragen von der Überzeugung, daß die Philosophie weder unkritisch verfahren noch sich in Erkenntnistheorie erschöpfen darf, will es eine neue gesicherte Grundlage für den Aufbau einer materialen Philosophie legen, die die Probleme der Naturwissenschaften ebenso wie die der Geisteswissenschaften (einschließlich der Staats-, Rechts- und Sozialwissenschaften) einer gründlichen, zusammenfassenden Behandlung unterzieht. Für Laun leidet die neuere Erkenntnistheorie, vor allem die Kants und des an ihn anschließenden erkenntnistheoretischen Idealismus, an dem fundamentalen Zwiespalt zwischen unserem Erkennen und der realen Welt. Um ihn zu beseitigen, erscheinen ihm nur zwei Wege gangbar: Zunächst besteht die Möglichkeit, den Standpunkt des Solipsismus einzunehmen. Aber obwohl dieser theoretisch unwiderlegbar ist, setzt sich der Solipsist doch praktisch auf Schritt und Tritt in Widerspruch zu seiner Theorie, z. B. schon dadurch, daß er andere belehren oder mit einem Du in Gedankenaustausch treten will. Deshalb muß Laun dem Solipsismus den Glauben an die reale Welt außerhalb unseres Bewußtseins entgegensetzen. Das geschieht nicht in einem Satz, der bewiesen werden soll, was nach Kant nicht mehr möglich ist, sondern durch eine Grundannahme. Diese ist aber keine Fiktion, denn eine solche wird mit dem Bewußtsein der Unwirklichkeit des Fingierten ausgesprochen; es ist vielmehr eine Grundhypothese, die die Existenz der transzendenten Welt als Wahrheit, aber als eine unbeweisbare kennzeichnet. Damit stehen sich jedoch wieder die immanente Welt unseres Erlebens und die transzendente Welt gegenüber. Soll dieser zweite Weg beschreitbar sein, und nicht wiederum zum alten Zwiespalt führen, so dürfen beide nicht durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt sein. An diesem Punkt setzt nun die entscheidende Leistung Launs ein: Er betrachtet nicht — wie seither üblich — immanent und transzendent als kontradiktorische Gegensätze, sondern faßt ihre gemeinsame Grenze als ausgedehnten Bereich auf, der zugleich immanent und transzendent ist. Dieser umfaßt die Erlebnisse unabänderrlicher, unseremWillen gänzlich ent-

zogener Notwendigkeit, die uns den transzendenten Charakter der realen Welt zum Bewußtsein bringen. Solche Notwendigkeiten erlebt man, wenn man über die Frage „Warum"? nachsinnt. Denn so oft man sie zu beantworten sucht, forscht man nach einem „Grunde", der ein Etwas notwendig zur Folge hat. Den Erkenntnistheoretiker interessieren indes nicht solche Gründe, die auf andere zurückführbar sind — diese gehören in die Einzelwissenschaften —; er betrachtet die letzten, ursprünglichen Gründe, „die Wurzeln des Satzes vom Grunde". Somit tritt das wichtige Problem des Satzes vom Grunde in den Mittelpunkt des Launschen Werkes. Es bringt zunächst eine interessante, ziemlich ausführliche Darstellung der Geschichte dieses Problems, um daran seine eigene, neuartige Untersuchung anzuschließen. Im Gegensatz zu den früheren Denkern, die sich damit beschäftigten, sucht Laun eine vollständige und als vollständig erweisbare Liste aller echten Erkenntnisgründe zu gewinnen, und zwar dadurch, daß er alle unsere Grundarten der Erkenntnis durchmustert und dann stets nach kontradiktorischen Gegensätzen (sinnlich-geistige Erkenntnis, umkehrbare-nichtumkehrbare Verknüpfung, Sein-Sollen) einteilt. Ferner wendet sich Laun gegen die Vermischung von Erkenntnis- und Sachgründen. Entsprechend seinem immanent-transzendenten Grenzbereich ordnet er grundsätzlich jedem Erkenntnisgrund einen transzendenten Sach- oder Realgrund zu. Schon dadurch unterscheidet er sich grundsätzlich von Schopenhauer, der — seinem erkenntnistheoretischen Idealismus entsprechend — eigentlich nur von Erkenntnisgründen handelt. Aber auch Launs Erkenntnisgründe dekken sich nicht mit denen Schopenhauers. Laun erkennt den mathematischen Seinsgrund nicht als Sonderart an und muß das »Motiv« Schopenhauers der »Kausalität« unterordnen. Dafür enthält seine Tafel der Erkenntnisgründe neben den alten (Denkunmöglichkeit kontradiktorischer Gegensätze und Erfassen des Kausalzusammenhangs) zwei neue: die Sinnesempfindung und das ganz im Kantschen Sinne verstandene Sollenserlebnis. Den 4 Erkenntnisgründen entsprechen die 4 Sachgründe: Satz des Widerspruchs, Kausalgesetz, Materie und Pflicht. (Das Wort Materie ist dabei in einem weiteren Sinne gebraucht, der auch zeitliche und räumliche Gegebenheiten umfaßt). — In diesem Buch hat uns Laun eine sehr gründliche auf guter Kenntnis der Fachliteratur beruhende Untersuchung geliefert, die uns mit Spannung die in Aussicht gestellten Werke über das Nur-Immanente und metaphysische Folgerungen erwarten lassen.

Groß-Umstadt. Ludwig Schneider.




010134

NEUERSCHEINUNG

RUDOLF LAUN

Der Satz vom Grunde

Ein System der Erkenntnistheorie

328 Seiten. RM. 15.–

Das Buch will die Grundfragen der Erkenntnistheorie systematisch von neuen Grundlagen aus untersuchen. Der bisherige Rationalismus und Apriorismus, auch jener Kants und der Neueren wird kritisiert und abgelehnt. Das Gewisse, das uns die Außenwelt entgegensetzt, ist vielmehr die Notwendigkeit, die Unentrinnbarkeit von Erlebnisinhalten. Die Arten der Notwendigkeit sind die Arten des zureichenden Grundes. Vier Arten des Grundes begründen unser gesamtes Erkennen: Stoff, Funktion, Ursache, Pflicht. – Das Buch bildet ein in sich abgeschlossenes Ganzes, will aber zugleich ein erster Teil eines Systems der Philosophie sein, das der Verfasser in zukünftigen Publikationen veröffentlichen zu können hofft.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE

Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der Philosophie und Geschichte

Die neuesten Hefte:

67. MAX WUNDT, Die Sachlichkeit der Wissenschaft. Wissenschaft und Weisheit. Zwei Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 1940. 47 S.

66. HERMANN SCHNEIDER, Richard Wagner und das germanische Altertum. 1939. 33 S.

65. HEINZ HEIMSOETH, Nietzsches Idee der Geschichte. 1938. 27 S.

64. FELIPE GONZÁLEZ VICEN, Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte des spanischen Geistes. 1937. 44 S.

63. LUTZ MACKENSEN, Volkskunde in der Entscheidung. Versuch einer Standortbestimmung. 1937. 48 S.

62. WALTER SCHÖNFELD, Der deutsche Idealismus und die Geschichte. 1936. 48 S.

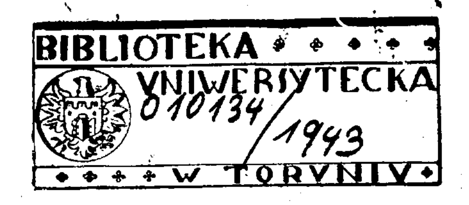
61. KLAUS REICH, Rousseau und Kant. 1936. 28 S.

Gesamtverzeichnis kostenlos

Jedes Heft

kostet im Einzelverkauf RM. 1.50, in der Subskription der Sammlung RM. 1.20

Verlag J. C. B. Mohr ‹Paul Siebeck› in Tübingen



Soeben erschien:

HÖLDERLIN

GEDENKSCHRIFT ZU SEINEM 100. TODESTAG
7. JUNI 1943

IM AUFTRAG DER STADT UND DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN

herausgegeben von Paul Kluckhohn

Mit 3 Faksimiles in Lichtdruck
1943. IV, 324 S. RM. 12.—, Hlwd. RM. 14.—
Die Auflage ist durch Vorbestellungen vergriffen

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Zur schwäbischen Literatur- und Geistesgeschichte

Gustav Bebermeyer, Tübinger Dichterhumanisten: Bebel, Frischlin, Flayder. Der Eberhardina Carolina zu ihrem 450jährigen Jubelfest dargebracht. Mit einem Holzschnitt, zwei Bildnissen und einem Wappen. *1927. VIII, 108 S.* *Lwd. RM. 3.—*

Diarium Martini Crusii. Herausgegeben von Wilhelm Göz und Ernst Conrad.
1596—1597. *1927. XX, 430 S.* *RM. 26.—*
1598—1599. *1931. VIII, 420 S.* *RM. 26.—*

Hermann Fischer, Die schwäbische Literatur im 18. und 19. Jahrhundert. Ein historischer Rückblick. *1911. IV, 191 S.* *RM. 2.50 Lwd. RM. 4.—*
— — Beiträge zur Literaturgeschichte Schwabens. 2 Bände. *1891 und 1899. VII, 246 S.* *Jeder Band RM. 1.20*

Gustav Schwab, Kleine prosaische Schriften. Hrsg. v. K. Klüpfel. *1882. VI, 285 S.* *RM. 1.—*

Christoph Theodor Schwab, Gustav Schwabs Leben. Erzählt von seinem Sohne. *1883. 180 S.* *RM. 1.—*

Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen aus den Jahren 1476 bis 1550 (von Rudolf Roth) *1877. XI, 743 S.* *RM. 5.—*

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Druck von H. Laupp jr in Tübingen — Printed in Germany — I. v. W. g.